

ORDEN DE SAN AGUSTÍN
ORGANIZACIÓN DE AGUSTINOS
DE LATINOAMÉRICA
Área de formación

SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA
LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN
NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

Fundación Universitaria
Cervatina San Agustín
Bogotá, 1-5 Julio de 2013

ÍNDICE



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

PRESENTACIÓN

«Hay que buscar la verdad con empeño para que su encuentro produzca mayor satisfacción. Y hay que disfrutarla sin hastío para seguir buscándola con nuevo afán» (tr. 15, 2, 2).

La Asamblea General de OALA celebrada en Bogotá (Colombia) del 31 de enero al 4 de febrero de 2011 encomendó al Área de Formación la organización de un Encuentro de Especialistas en Teología y Filosofía de nuestra Orden en América Latina. La dedicación al estudio es una de las fortalezas de nuestra Orden y el campo específico de un relevante número de hermanos en Latinoamérica. La finalidad del encuentro sería reunir a los agustinos que desearan participar para saber de nuestros proyectos, conocer en qué estamos y dialogar sobre inquietudes e investigaciones.

Del 15 al 17 de mayo del mismo año tuvo lugar en São Paulo (Brasil) la reunión de la Directiva de OALA. Uno de los temas tratados fue éste, pidiendo al encargado del área que concretase la encomienda. En la reunión de la Directiva de OALA del 27 al 29 abril de 2011 en Lima (Perú), concretamos que el encuentro sería en Bogotá en julio de 2013. Acordando con el Provincial de Colombia, se concretaron las fechas: del 1 al 5 de julio de 2013.

La institución que nos ofrecería el marco académico correspondiente sería la Fundación Universitaria Cervantina San Agustín de Bogotá, dependiente de la Provincia de Colombia. El encuentro sería articulado a modo de Simposio.

El tema general de la propuesta: Los agustinos en América Latina y el cultivo del estudio como misión evangelizadora. El enfoque del mismo estaría abierto a las diversas líneas de investigación e interés de los hermanos que acudieran a la cita. La orientación del mismo, filosófico-teológica, englobaría las diferentes disciplinas de la teología y la filosofía en perspectiva interdisciplinaria: antropología cultural, ciencia, sociología, literatura, historia, arte, medios de comunicación social, etc.

Con las inscripciones y el envío de las conferencias y ponencias fue posible la concreción del propósito. Y nos sentimos gozosos de poder facilitar a los textos de las exposiciones.

«Alcemos los ojos del alma y busquemos a Dios ayudados por Él... Porque llena la capacidad de quien le busca y hace más capaz a quien le halla, para que, cuando pueda recibir más, torne a buscarle para verse lleno... Aquí busquemos siempre, y que el fruto de haber hallado no sea el término de la búsqueda. Y no decimos siempre porque sólo aquí haya que buscar, sino que decimos que aquí hay que buscar siempre, para que no pensemos que en algún tiempo debemos cesar de buscar»
(Io. eu. tr. 63, 1).

José Demetrio Jiménez, OSA
OALA - Área de Formación



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

EL PAPEL PROFÉTICO DE LA VIDA RELIGIOSA AGUSTINIANA EN LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN AMÉRICA LATINA EN EL MOMENTO ACTUAL

Arturo Purcaro, OSA
Vicariato de Chulucanas – Perú
appurcaro@yahoo.com

Resumen.-

La vida religiosa cumple una función profética, ejerciendo una actitud crítica frente al mundo, una cierta contracultura, por fidelidad a los valores compatibles con el Reino. Si hoy se vive un creciente individualismo, entonces existe una mayor necesidad del valor evangélico de la comunión.

Actualmente la vida religiosa agustiniana en Latinoamérica tiene el reto de ser más coherente: urge plasmar de manera más visible en su forma de vida comunitaria los principios fundamentales de la doctrina social de la Iglesia. La coherencia de la vida con su fe es condición de la eficacia de la nueva evangelización.

En este artículo se pretende demostrar el vínculo estrecho entre los principios fundamentales de la doctrina social de la Iglesia y la Regla y Constituciones de la Orden de San Agustín. Se pretende ofrecer unas pistas para dar mayor visibilidad a la función profética de la comunidad agustiniana en la tarea de la nueva evangelización en América Latina en el momento actual.

Destaca además la importancia en nuestro carisma de interioridad vs. superficialidad y comunidad vs. individualismo.

Palabras clave.-

Vida religiosa, profecía, Reino, individualismo, comunión.

Summary.-

Religious life has a prophetic role, exercising a critical, countercultural attitude to the world by being faithful to gospel values. If today we are experiencing a growing individualism, then there exists a greater need to give witness to the gospel value of communion.

Currently, Augustinian religious life in Latin America faces the challenge to become more coherent. There is an urgent need to make more visible in our community life the fundamental principles of the social doctrine of the Church. Testimony is a condition for the effectiveness of a new evangelization.

This article demonstrates the close link which exists between the fundamental principles of the social doctrine of the Church and the Rule and Constitutions of the Order of Saint Augustine. A few suggestions are presented on concrete ways to exercise the prophetic role of the Augustinian community in the task of new evangelization in Latin America at the present time.

The importance of interiority vs. superficiality and community vs. individualism in our charisma are stressed.

Key words.-

Religious life, prophecy, Kingdom, individualism, communion.

PRESENTACIÓN

El Documento de Puebla declara:

«La Iglesia evangeliza, en primer lugar, mediante el testimonio global de su vida. Así, en fidelidad a su condición de sacramento, trata de ser más y más un signo transparente o modelo vivo de la comunión de amor en Cristo que anuncia y se esfuerza por realizar. La pedagogía de la Encarnación nos enseña que los hombres necesitan modelos preclaros que los guíen. América Latina también necesita tales modelos» (272).

La vida religiosa cumple una función profética, ejerciendo una actitud crítica frente al mundo, una cierta contracultura, por fidelidad a los valores compatibles con el reino. Si hoy se vive el individualismo con especial énfasis en un sentido de autonomía, exagerando la promoción y defensa de los derechos personales por encima de cualquier otro bien, entonces mayor necesidad existe para una sana correctiva del valor englobante desde el punto de vista eclesiológico, la comunión.

Desde las primeras líneas de su obra maestra, *Las Confesiones*, Agustín ubica la naturaleza e identidad, la vocación y misión de la persona humana y de la Iglesia misma: «Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto, hasta que descanse en ti» (conf. 1, 1, 1).

La humanidad busca mayor sentido de comunión, está intrínsecamente unida con su ser, creada a imagen y semejanza de la Trinidad. La fragmentación y la atomización que son tan característicos de la época post-moderna claman y gritan al cielo para vivir y promover el valor evangélico de la unidad en la diversidad, centrándose en la esencia trinitaria del ser humano, creado a imagen y semejanza del Dios trinitario.

Actualmente la vida religiosa agustiniana en Latinoamérica tiene el reto de ser más coherente: urge plasmar de manera más visible en nuestra forma de vida comunitaria los principios fundamentales de la doctrina social de la Iglesia.

La coherencia de la vida con su fe es condición de la eficacia de la nueva evangelización: llamada a ser fiel al camino comunitario para poder compartir con el mundo lo que somos, para evangelizar de modo eficaz, con medios vigorosos en el mundo actual, tan herido por la aflicción del individualismo y desfigurado por el materialismo.

La Orden de San Agustín está llamada a ser mucho más que un mausoleo o tumba para guardar las reliquias de nuestro patrimonio, adornando huesos secos con ofrendas florales. Tampoco podemos relegarnos a ser o ser vistos como una biblioteca donde se guardan los escritos sacros para poderlos desempolvar y ofrecer como referencias para sustentar ideas inmortales.

Nuestra misión es «ser un signo transparente o modelo vivo de comunión», un ejemplo de modo de convivencia cristiana, testimoniar con nuestra vivencia la victoria de Jesús sobre la muerte y el egoísmo.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

1. TESTIMONIO DE VIDA COMO PRIMER MEDIO DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN: TESTIGOS MÁS QUE MAESTROS

¿Qué se entiende por nueva evangelización?

«Nueva evangelización es sinónimo de misión; exige la capacidad de partir nuevamente, de atravesar los confines, de ampliar los horizontes. La nueva evangelización es lo contrario a la autosuficiencia y al repliegue sobre sí mismo, a la mentalidad del status quo y a una concepción pastoral que retiene suficiente continuar a hacer las cosas como siempre han sido hechas. Hoy el "business as usual" ya no es válido. Como algunas Iglesias locales se empeñaron en afirmar, es tiempo que la Iglesia llame a las propias comunidades cristianas a una conversión pastoral, en sentido misionero, de sus acciones y de sus estructuras» (10).

Así afirma el documento preparatorio para el Sínodo sobre la Nueva Evangelización para la Transmisión de la Fe Cristiana.

Nueva evangelización no significa duplicar la primera evangelización; no es una simple repetición de lo que ya se ha hecho. Consiste en la valentía de transitar nuevos senderos frente a las nuevas condiciones en que nos encontramos. Implica una profunda renovación de la Iglesia, a rejuvenecer su rostro.

La Iglesia busca una acción pastoral en medio de la humanidad que responda a las nuevas circunstancias del mundo. El Espíritu ha subrayado dónde tiene que estar la Iglesia en este momento histórico: allí donde se hace la cultura y la sociedad, levadura en la masa.

Los obispos en Aparecida han declarado de modo decisivo que la Iglesia no es para ella misma,

sino para evangelizar, es decir, para anunciar con palabras y hechos la Buena Nueva de Jesucristo, y ser servidora de los demás porque es buena samaritana. La Iglesia es en sí misma misionera.

Hace dieciséis siglos Agustín ha afirmado no querer ser un obispo para sí mismo, sino para los demás. De forma análoga, los agustinos de hoy no podemos ser cristianos para nosotros mismos, en beneficio de nuestra propia comunidad. Todo lo que recibimos y somos es para compartir con los demás, con el mundo; así se entiende el carisma agustiniano al servicio de la nueva evangelización para un mundo mejor.

En la Iglesia todos somos necesarios; todos tenemos la misma dignidad y todos estamos llamados y enviados a la misma misión, cada uno desde su don o carisma particular. Aparecida aclaró para los cristianos de América Latina y personas de buena voluntad de todo lugar que la evangelización no se reduce a una simple acción entre otras tantas, sino más bien, es el dinamismo eclesial o la energía esencial que permite a la Iglesia realizar su objetivo: responder a la llamada universal a la santidad, a ser santos como lo es nuestro Padre celestial.

¿Por qué es importante una nueva evangelización?

El mundo ha cambiado, sin lugar a duda. Mientras tanto, la misión de la Iglesia queda igual: anunciar con palabras y hechos el amor y la misericordia de Dios a todos. Sin embargo, apremia una nueva evangelización para poder testimoniar en lenguaje actualizado la preocupación del buen pastor, empeñado en reunir a todo lo disperso, buscando que sea plenamente feliz todo el rebaño.

Así que, para una nueva evangelización lo que no puede quedar igual son los medios adecuados para poder evangelizar o compartir esta

buena nueva con tantas personas que hasta ahora no la conocen o no la creen. Urge ofrecer testimonio claro y preciso de lo que es deseable y posible vivir en comunión.

«Frente a una fe vivida de modo pasivo y privado, el rechazo de la educación en la fe, la fractura entre vida y fe se presenta la urgencia de una nueva evangelización» manifestó Benedicto XVI en Porta Fidei, al anunciar el año de la fe que estamos celebrando actualmente.

La falta de coherencia entre la fe y la vida es un problema fundamental citado frecuentemente en documentos eclesiales desde que Vaticano II ha enseñado que «la incoherencia de los creyentes constituye un obstáculo en el camino de cuantos buscan al Señor» (Gaudium et Spes 19). Santo Domingo retoma el tema afirmando: «La coherencia de la vida de los cristianos con su fe es condición de la eficacia de la Nueva Evangelización» (47).

Aparecida habla del tema con la afirmación de que «el divorcio entre fe y vida sigue siendo el drama de nuestro tiempo; la incoherencia un reto, terreno de expresión de cierto tipo de esquizofrenia religiosa en que predicamos con un discurso enfatizando la Iglesia comunión mientras actuamos desde otro modelo, más intimista, más individualista, a espaldas del marginado y excluido» (100).

En su mensaje final aclara que «el llamado a ser discípulo misionero nos exige una decisión clara por Jesús y su evangelio, coherencia entre la fe y la vida, encarnación de los valores del Reino, inserción en la comunidad y ser signo de contradicción y novedad en un mundo que promueve el consumismo y desfigura los valores que dignifican al ser humano» (2).

Benedicto XVI, en su Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz (2012), formula el mismo pen-

samiento de esta manera: «los testigos auténticos, y no simples dispensadores de reglas o informaciones, son más necesarios que nunca; testigos que sepan ver más lejos que los demás, porque su vida abarca espacios más amplios. El testigo es el primero en vivir el camino que propone» (2).

El pensamiento del Papa Francisco relacionado con el tema de la nueva evangelización encontramos expresado así:

«La Iglesia es de puertas abiertas no solo para recibir sino fundamentalmente para salir y llenar de evangelio la calle y la vida de los hombres de nuestro tiempo. Si la Iglesia permanece encerrada en sí misma, autoreferencial, envejece. Entre una Iglesia accidentada que sale a la calle y una Iglesia enferma de autoreferencialidad, no tengo ninguna duda: prefiero la primera. En lugar de ser sólo una Iglesia que acoge y recibe tratamos de ser una Iglesia que sale de sí misma y que va hacia los hombres y las mujeres que no la frecuentan, que no la conocen, que se han ido indiferentes. La Iglesia, por venir de una época donde el modelo cultural la favorecía, se acostumbró a que sus instancias fueran ofrecidas y abiertas para el que viniera, para el que nos buscara. Eso funcionaba en una comunidad evangelizada. Pero en la actual situación, la Iglesia necesita transformar sus estructuras y modos pastorales orientándolos de modo que sean misioneros. No podemos permanecer en el estilo "clientelar" que, pasivamente, espera que venga el cliente, el feligrés, sino que tenemos que tener estructuras para ir hacia donde nos necesitan, hacia donde está la gente, hacia quienes deseándolo no van a acercarse» (Rubin, 2010: 72-73).

Es evidente que queda pendiente un esfuerzo serio y constante para transformar la imagen de la Iglesia «comunión» en una realidad más eficaz en cuanto al testimonio de vida. Hablar de comunión sin demostrar serios intentos a encarnarla estructuralmente en su vida interna



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

sólo sirve para subrayar la incoherencia fe-vida. El documento preparatorio para el Sínodo sobre la Nueva Evangelización para la Transmisión de la Fe Cristiana afirma que:

«Cualquier proyecto de “nueva evangelización”, cualquier proyecto de anuncio y de transmisión de la fe no puede prescindir de esta necesidad: disponer de hombres y mujeres que con la propia conducta de vida sostengan el empeño evangelizador que viven. Precisamente esta ejemplaridad es el valor agregado que confirma la verdad de la donación, del contenido de lo que enseñan y de lo que proponen como estilo de vida» (22).

Es necesario demostrar mayor coherencia de vida para poder ofrecer un testimonio más creíble y viable de una manera alternativa y evangélica de vivir la comunión. Podemos encontrar orientación en cuanto al tema dentro del pensamiento de Agustín. En las primeras líneas de su Regla a los siervos de Dios nos exhorta: «Lo primero por lo que se han congregado es para que vivan en la casa unánimes y tengan una sola alma y un solo corazón orientados hacia Dios» (reg. 1, 3)

Agustín nos advierte contra el peligro en la vida comunitaria al quedar con el cumplimiento externo de las normas sin una verdadera interiorización y aceptación de las mismas por convicción. Esto fácilmente puede dar lugar a una vida doble: por un lado la vida pública y oficial, aparentemente sujeta a las normas, incluso a veces con estricta observancia; y por otro, la vida privada y oculta, sujeta a graves desviaciones con peligro para la propia vocación.

Ante esta realidad, el santo obispo nos recuerda que la autoridad y sabiduría de Dios no admiten ningún tipo de engaño: «¿Qué hará de aquel que le observa desde arriba a quien nada se le puede ocultar? ¿O se puede creer que no ve porque lo hace con tanta mayor paciencia cuanto

más grande es su sabiduría?» (reg. 4, 23). Ante la sabiduría de Dios, toda nuestra vida queda desnuda, sin importar el hábito con que nos adornamos. El testimonio de vida, a nivel personal y comunitario, ha de ser el primer medio de la tan apremiante nueva evangelización. Testigos auténticos más que maestros, signos transparentes y modelos preclaros de la comunión en y con Dios.

2. LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA COMO ESENCIA DEL EVANGELIO Y SU VINCULO CON LA REGLA Y EL PENSAMIENTO DE SAN AGUSTÍN: SIGNO DE CONTRADICCIÓN Y NOVEDAD

Todo comienza con la comunión; su fundamento teológico se sitúa en el seno de la Trinidad, la comunión existente entre Padre, Hijo y el Espíritu Santo. La vocación humana, su misión, es vivir en comunión, con los demás, con la naturaleza y con Dios. La Trinidad es el origen de la comunión eclesial que camina históricamente hacia la comunión definitiva y plena. En el camino, la Iglesia busca servir de señal inteligible e instrumento eficaz a través del cual la humanidad hace presente en la historia su vocación fundamental. La vida religiosa, dentro de la Iglesia, sirve a esta misma misión, desde la particularidad de su carisma, y ofreciendo singular testimonio de la comunión fraternal en medio del mundo cada vez más fragmentado o atomizado, desmembrándose con la fuerza centrípeta de la búsqueda desordenada del bienestar personal.

La Trinidad, como comunión perfecta, no sólo es la fuente y modelo para la Iglesia y, por tanto, para la vida religiosa, es también la meta escatológica hacia la cual tiende. En el camino hacia el ideal de la comunión perfecta, la comunidad agustiniana en América Latina ha señalado a la santidad comunitaria como el dinamismo integrador del proceso de revitalización hacia la comunidad agustiniana ideal, en servicio de la nueva evangelización en comunión

con la Iglesia particular. Por santidad comunitaria se entiende la participación en la comunión trinitaria por medio de la vivencia de la espiritualidad de comunión y el uso de medios eficaces por vivir la eclesiología de comunión promovida por el Concilio Vaticano II.

Agustín ha sido muy razonable. Tenía ideales, sin lugar a duda, y quería vivir el ideal de la vida nueva del evangelio de Cristo al estilo de la comunidad primitiva de Jerusalén, donde la comunión se vibraba en la unión de corazones y almas, en la comunión de bienes materiales y espirituales. Para hacer realidad ese ideal, Agustín ha tenido que ser muy realista. Su brevísima Regla a los siervos de Dios de sólo ocho capítulos cortos reconoce en múltiples renglones la peculiaridad, la particularidad, la unicidad de la identidad de cada religioso, con sus limitaciones y defectos, mientras les pedía a todos poner por delante el bien común, el bien de los demás. Su Regla así pretendía ayudar a la comunidad a crecer en la perfección, no tanto a gloriarse de ser perfecta sino a tender a la perfección, a estar en camino, con tendencia consciente y firme hacia la perfección, hacia la comunión plena con Dios y en Dios.

Su Regla a los siervos de Dios es una especie de declaración de principios (van Bavel, 2004: 12) pero en forma de resumen de su pensamiento, para refrescar la memoria de los oyentes o lectores.

Es un documento compacto en que se manifiesta la espiritualidad de Agustín en su esencia, hablando del corazón de la persona humana. Sus ideas básicas se constituyen alrededor del ideal de la comunidad primitiva de Jerusalén (Hechos 4, 31-35), donde se ha vivido la praxis del amor en comunión con la ayuda del Espíritu Santo. El documento enfatiza principalmente la vida comunitaria como medio para superar el individualismo o egoísmo; así fija nuestra atención a las relaciones

de amor mutua. En las palabras de Tarcisio van Bavel:

«Se podría caracterizar la Regla de Agustín como una llamada a la igualdad evangélica a todos los hombres. La Regla interpreta la exigencia cristiana de llegar a una hermandad perfecta entre todos. En esto se deja sentir implícitamente una protesta contra la desigualdad en la sociedad, tan gravemente marcada por la codicia, la soberbia y el poder. Una sociedad alternativa, edificando una convivencia que no se case en codicia, soberbia y poder sino en el amor mutuo. Y en este sentido la Regla de Agustín plantea toda una crítica social» (2004: 14).

Agustín no toma como punto de partida el cuidado de sí mismo, sino la preocupación por las necesidades de los demás. Así da a entender que su comunidad servirá como una alternativa a la dura y egoísta sociedad de su tiempo. Así se entiende que la vida religiosa agustiniana está llamada a encarnar los principios expresados en su Regla, no para ella misma sino más bien para poder demostrar con su testimonio de vida la belleza del Reino vivido en anticipo.

Lo que la Orden de San Agustín tiene para aportar a la Iglesia en su misión de evangelizar es precisamente la vivencia cada vez más fiel de la Regla de Agustín, la aplicación a su convivencia de este tesoro significativo de enseñanzas fundamentales en la gran tarea de vivir en comunión a instigación y en imitación a nuestro Dios-comunión.

La vida religiosa agustiniana en Latinoamérica tiene el reto de vivir su carisma en servicio al mundo. La comunión a que estamos llamados a dar testimonio ubica a nuestra comunidad en un cierto espacio: con los excluidos del continente, con los considerados como sobrantes y desechables, los que no saben, no pueden, no tienen. Es desde la periferia donde está el marginado que la vida religiosa en América Latina hoy puede anunciar y denunciar, no sólo con palabras, sino prin-



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

principalmente con su testimonio de vida, dando la contracorriente al concepto predominante del valor de las cosas de por encima de las personas, en un mundo donde la persona vale no por lo que es sino por lo que tiene. Es necesario dar este testimonio no como quien juzga desde fuera, ni meramente como un tipo de oposición sistemática, sino sabiéndose y sintiéndose implicado e involucrado en este mundo pero con la esperanza firmemente anclada en el mundo nuevo por el que Jesús dio su vida, trabajando con toda nuestra energía, con pasión, por la edificación de un mundo más comunitario.

Corresponde a la comunidad agustiniana encarnar el carisma para evangelizar, esforzarse por ser un modelo alternativo de convivencia, en base de otros valores –no los que ofrece el mundo–, los del evangelio, específicamente los principios fundamentales de la doctrina social de la Iglesia que ahora deseamos demostrar presentes en y firmemente vinculados a la Regla de Agustín.

Principios fundamentales e indispensables para una evangelización integral (apuntes del Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia)

La doctrina social es parte integrante del ministerio de evangelización de la Iglesia. Todo lo que atañe a la comunidad de los hombres — situaciones y problemas relacionados con la justicia, la liberación, el desarrollo, las relaciones entre los pueblos, la paz—, no es ajeno a la evangelización; ésta no sería completa si no tuviese en cuenta la mutua conexión que se presenta constantemente entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social del hombre. Entre evangelización y promoción humana existen vínculos profundos (2005: 66).

La doctrina social «tiene de por sí el valor de un instrumento de evangelización» y se desarrolla en el encuentro siempre renovado entre el mensaje

evangélico y la historia humana. «En efecto, para la Iglesia enseñar y difundir la doctrina social pertenece a su misión evangelizadora y forma parte esencial del mensaje cristiano, ya que esta doctrina expone sus consecuencias directas en la vida de la sociedad y encuadra incluso el trabajo cotidiano y las luchas por la justicia en el testimonio a Cristo Salvador». No estamos en presencia de un interés o de una acción marginal, que se añade a la misión de la Iglesia, sino en el corazón mismo de su ministerialidad: con la doctrina social, la Iglesia «anuncia a Dios y su misterio de salvación en Cristo a todo hombre y, por la misma razón, revela al hombre a sí mismo». Es éste un ministerio que procede, no sólo del anuncio, sino también del testimonio (2005: 67).

El Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia ha sido elaborado por el Pontificio Consejo «Justicia y Paz», según el encargo recibido de Juan Pablo II, para exponer de manera sintética, pero exhaustiva, la enseñanza social de la Iglesia. El Compendio identifica como principios fundamentales de esta doctrina social a la dignidad de la persona humana en el que cualquier otro principio y contenido de la doctrina social encuentra fundamento, el bien común, la subsidiaridad y la solidaridad (2005: 160).

Los cuatro principios en su unidad expresan la verdad sobre la humanidad a partir del evangelio y testimonio de vida de Jesucristo. Conviene tener claro y bien identificado los cuatro principios promovidos por la Iglesia como fundamental para la transformación de personas y sociedades. Dentro de estos principios fundamentales podemos escrutar otros elementos muy significativos, de mayor o menor peso según el tiempo y lugar en que se vive. Para la iglesia, enseñar y difundir la doctrina social pertenece a su misión evangelizadora y forma parte esencial del mensaje cristiano.

«Estos fundamentos de la doctrina de la Iglesia representan un patrimonio permanente de

reflexión, que es parte esencial del mensaje cristiano; pero van mucho más allá, ya que indican a todos las vías posibles para edificar una vida social buena, auténticamente renovada» (2005: 162).

«Los principios de la doctrina social, en su conjunto, constituyen la primera articulación de la verdad de la sociedad, que interpela toda conciencia y la invita a interactuar libremente con las demás, en plena corresponsabilidad con todos y respecto de todos» (2005: 163).

Vamos a ir señalando la coincidencia de estos cuatro principios fundamentales de la doctrina social de la Iglesia con las normas promovidas por Agustín en su Regla para luego ofrecer unas orientaciones prácticas para su aplicación en la gran tarea de la nueva evangelización en el mundo de hoy.

Interesa recordar que somos herederos de una rica tradición y patrimonio, centrado en la experiencia de Agustín y su esfuerzo por vivir el evangelio al máximo. Desde la misma Regla tenemos la recomendación de su autor a leer o escuchar al menos una vez a la semana estas normas, tan importantes para mantenernos en el camino, recordando los hitos que indican avance o retroceso, progreso o desvío en el itinerario comunitario hacia la plenitud.

«Y para que puedan mirarse en este librito como en un espejo y no descuiden nada por olvido, léase una vez a la semana. Y si encuentran que cumplen lo que está escrito, den gracias a Dios, dador de todos los bienes. Pero si alguno de ustedes ve que algo le falta, arrepíentase de lo pasado, prevéngase para lo futuro, orando para que se le perdone la deuda y no caiga en la tentación» (reg. 8, 49).

3. LA DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA

Recordamos que, para la Iglesia, enseñar y difundir la doctrina social pertenece

a su misión evangelizadora y forma parte esencial del mensaje cristiano. El Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia identifica como principio fundamental a la dignidad de la persona humana en el que cualquier otro principio y contenido de la doctrina social encuentra fundamento.

Lo que enseña la Iglesia en su Doctrina Social acerca del principio fundamental de la dignidad.

La Iglesia ve en el hombre, en cada hombre, la imagen viva de Dios mismo; imagen que encuentra, y está llamada a descubrir cada vez más profundamente, su plena razón de ser en el misterio de Cristo, Imagen perfecta de Dios, Revelador de Dios al hombre y del hombre a sí mismo (2005: 105).

«Ni se engrían por verse asociados a quienes fuera no se atrevían ni a acercarse; más bien eleven su corazón y no busquen las vanidades terrenas, no sea que comiencen a ser las comunidades útiles para los ricos y no para los pobres, si sucede que en ella los ricos se hacen humildes y los pobres altivos» (reg. 1, 7).

Sorprende la manera en que Agustín se atreve a pedirle a los miembros de la comunidad no ufanarse por verse asociados a quienes fuera de la comunidad no intentarían ni a acercarse. Más bien, nos pide vivir todos en unión de alma y corazón, honrando los unos en los otros a Dios, de quien hemos sido hechos templos. Así Agustín redimensiona las categorías humanas a partir del modelo divino, trayendo a la memoria el ejemplo de Cristo mismo, que no se aferró a su igualdad con Dios sino, más bien, se rebajó, haciéndose uno de nosotros. Con el abajamiento de Dios la escala de valores cambia en el ámbito de las relaciones humanas. Es precisamente en este punto que cobra sentido la advertencia de Agustín a «gloriarse más de la comunidad de los hermanos pobres que de la condición de sus padres ricos» (reg.1, 8).



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

Referente a esta apreciación sobre la dignidad pronunciada por Agustín en su Regla, el Compendio nos recuerda que «Dios no hace acepción de personas porque todos tenemos la misma dignidad de criaturas a su imagen y semejanza» (2005: 144).

Paralelamente, el Compendio nos clarifica que para favorecer un crecimiento común y personal de todos es necesario apoyar a los últimos, asegurar efectivamente condiciones de igualdad de oportunidades entre el varón y la mujer, garantizar una igualdad objetiva entre las diversas clases sociales ante la ley (2005: 145). Agustín visita el mismo pensamiento de la siguiente manera:

«Si los débiles por su anterior régimen de vivir son tratados de manera diferente en la comida, no debe molestar a los otros, ni parecer injusto a los que otras costumbres hicieron más fuertes. Y éstos no consideren a aquéllos más felices, porque reciben lo que a ellos no se les da, sino más bien deben alegrarse, porque pueden soportar lo que aquéllos no pueden» (reg. 3,16).

«Y si a quienes vinieron a la casa religiosa de una vida más delicada se les diese algún alimento, vestido, colchón o cobertor, que no se les da a otros más fuertes y por tanto más felices, deben pensar quienes no lo reciben cuánto descendieron aquéllos de su vida anterior en el siglo hasta ésta, aunque no hayan podido llegar a la frugalidad de los que tienen una constitución más vigorosa. Ni deben querer todo lo que ven que reciben de más unos pocos, no como honra, sino como tolerancia; no vaya a ocurrir la detestable perversidad de que en la casa religiosa, donde en cuanto pueden se hacen mortificados los ricos, se conviertan en delicados los pobres» (reg. 3, 17).

«Sin embargo, así como los enfermos necesitan comer menos para que no se agraven, así también después de la enfermedad deben ser cuidados de tal modo que se restablezcan pronto, aun cuando hubie-

sen venido del siglo de una humilde pobreza; como si la enfermedad reciente les otorgase lo mismo que a los ricos su antiguo modo de vivir. Pero, una vez reparadas las fuerzas, vuelvan a su feliz norma de vida, tanto más adecuada a los siervos de Dios cuanto menos necesitan. Y que el placer no los retenga, estando ya santos, allí donde la necesidad los puso, cuando estaban enfermos. Así, pues, créanse más ricos quienes son más fuertes en soportar la frugalidad; porque es mejor necesitar menos que tener mucho» (reg. 3, 18).

En esta misma línea, el Compendio nos recuerda que el fin último de la sociedad es el progresivo desarrollo de todas las personas y pueblos, en forma integral. Pero esta meta está siempre subordinada al bien de la persona. «El respeto de la dignidad humana no puede absolutamente prescindir de la obediencia al principio de considerar al prójimo como otro yo, cuidando en primer lugar de su vida y de los medios necesarios para vivirla dignamente» (2005: 132).

Orientaciones en orden a la aplicación del papel profético de la vida religiosa agustiniana en América Latina

En este apartado se presentan líneas de acción para implementar el principio de la dignidad, para examinarnos a la luz del papel profético en función a la nueva evangelización, enfatizando siempre la urgencia del testimonio de vida. Se pretende así promover la forma de evangelización preferida por el Papa Francisco, es decir «anunciar la buena nueva, hasta con palabras si es necesario», con gestos y testimonio vivo, aunque sea por medio de signos sencillos.

Para introducir estas ideas, recordemos lo que nos piden nuestras Constituciones:

«A la igualdad en el reconocimiento de la dignidad de cada hombre y de cada pueblo, debe

corresponder la conciencia de que la dignidad humana sólo podrá ser custodiada y promovida de forma comunitaria, por parte de toda la humanidad. Sólo con la acción concorde de los hombres y de los pueblos sinceramente interesados en el bien de todos los demás, se puede alcanzar una auténtica fraternidad universal; por el contrario, la permanencia de condiciones de gravísima disparidad y desigualdad empobrece a todos» (2005: 145).

Así se expresa la convicción firme de que la tarea de encarnar el principio de dignidad de la persona humana se hace posible en y por medio de la comunidad, de forma comunitaria.

- Superar categorías mundanas que separan notables de la gente común; esto va tanto para las celebraciones litúrgicas como para las asambleas y encuentros en que participamos u organizamos. El evangelio tiene algo que decir a la cultura, además de descubrir a Dios en la cultura, pero nos corresponde identificar lo que es de Dios en las costumbres y hábitos de cada día y de las ocasiones especiales. ¿Nuestra manera de celebrar las ordenaciones o los votos solemnes se diferencian en algo de la manera de celebrar de un partido político o de una familia sin fe? ¿La persona más sencilla presente se sentiría el mismo aprecio que tenemos para la autoridad eclesial o civil? ¿En qué sentido podemos evangelizar por este medio?
- Examinar la manera de ubicarnos en reuniones; si la reunión es para promover el diálogo o la vivencia de comunión entre los participantes sería interesante considerar la posibilidad de colocar los asientos (y las personas) en forma más comunitaria, como en un semicírculo, no tanto en forma de aula escolar clásico, con un profesor adelante.
- Reflexionar sobre la manera de situarnos ante el Santísimo, en momentos de oración

en la capilla; colocando los dos coros mirándose delante del tabernáculo para enfatizar la afirmación de Agustín en la Regla, que somos templos del Señor. Este estilo puede manifestarse claramente en la estructura física de los templos donde servimos al Pueblo de Dios, situando el presbiterio en medio del Pueblo.

- Revisar las prácticas y costumbres, como por ejemplo el papel del hermano laico u oblatos, títulos que en tiempos pasados hemos empleado para «distinguir» el servicio y compromiso de ciertos miembros de la comunidad en que hoy recordamos e intentamos vivir todos como hermanos, iguales en dignidad. Así podemos testimoniar ante la sociedad que distingue a raíz de raza, género, nivel de educación formal, entre otros.
- De igual forma, por medio de la planificación participativa la santidad comunitaria hace saber a todos, sin excluir a nadie, que su opinión vale, que su aporte es apreciado, que tiene algo precioso y único para ofrecer al conjunto. La invitación constante a participar en el proceso sencillamente refuerza la convicción de que Dios está presente en cada persona, que toda creatura es imagen y semejanza del ser divino y su vocación es vivir en comunión como la misma Trinidad.
- Recordando lo expuesto en nuestras Constituciones acerca del tema de distingos y privilegios entre nosotros. La fraternidad en la Orden debe manifestarse principalmente en que todos los Hermanos sean tratados de la misma manera, no admitiéndose ningún privilegio por razones sociales o económicas (2008: 7). Examinar nuestro trato mutuo para asegurar que títulos (sean eclesial, sean civiles) no sirvan para separar ni dividirnos, sino que más bien sean instrumentos de comunión.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

«Por lo tanto, cuando estén en la Iglesia y en cualquier otro lugar donde haya mujeres, guarden mutuamente su pureza; pues Dios, que habita en ustedes, los guardará también de este modo por medio de ustedes mismos. Y si observan en alguno de sus hermanos este descaro en el mirar de que les he hablado, adviértelos al punto para que lo que se inició no progrese, sino que se corrija cuanto antes» (reg. 4, 24-25).

Según la doctrina agustiniana la autoridad máxima dentro de la vida comunitaria recae en la comunidad misma; sin embargo, el debido orden exige que el ejercicio del gobierno esté delegado en alguno de los miembros, quien antes que mandar como un jefe, sirve como un padre. Ante su autoridad, le corresponde a los demás hermanos responder con la debida obediencia, no por la persona del prior, que de por sí ya merece reverencia, sino porque en él está la autoridad de Dios, y todo cuanto se haga contra él se hace contra Dios mismo.

«Obedézcase al Superior Local como a un padre, guardándole el debido respeto para que Dios no sea ofendido en él, y obedézcase aún más al Superior Mayor, que tiene el cuidado de todos ustedes» (reg. 7, 44).

«Ahora bien, el que les preside, que no se sienta feliz por mandar con autoridad, sino por servir con caridad. Ante ustedes, que les proceda por honor; pero ante Dios, que esté postrado a sus pies por temor. Muéstrese ante todos como ejemplo de buenas obras, corrija a los inquietos, consuele a los tímidos, reciba a los débiles, sea paciente con todos. Observe la disciplina con agrado e infunda respeto. Y aunque ambas cosas sean necesarias, busque más ser amado por ustedes que temido, pensando siempre que ha de dar cuenta a Dios por ustedes» (reg. 7, 46).

La unidad promovida por Agustín en la Regla a los siervos de Dios no implica uniformidad,

sino complementariedad en la diversidad; es decir, uno no pierde la identidad o individualidad que le son propias, ni renuncia a sus especificidades, como las personas divinas no pierden sus propiedades y apropiaciones por el hecho de que actúen juntas e inseparablemente en cuanto a sus operaciones. La cuestión radica en el lugar que le concedemos a los intereses propios y a los comunes. Es justamente aquí donde descansa el principio de la subsidiaridad.

Orientaciones en orden a la aplicación del papel profético de la vida religiosa agustiniana en América Latina:

- El modo de gobernarnos, de forma capitular, con la autoridad al servicio, fomentando la participación responsable de cada miembro de la comunidad. Dedicando tiempo y energía a compartir y estudiar información, pesar motivos a favor y en contra las propuestas sin fijarnos en las cualidades de la persona que las presenta, evaluar y mejorar las acciones y vida de la comunidad de forma permanente.
- Promover y participar activamente en el proceso de consultas populares, sin identificarse con la política partidaria naturalmente, pero animando la participación ciudadana. En esta línea conviene enfatizar la importancia de testimonio para la sociedad civil que puede ofrecer el buen funcionamiento de un Consejo de Asuntos Económicos (normado por la Iglesia para parroquias, pero fácilmente aplicados a colegios y otros apostolados). Involucrar a personas idóneas, preparadas en la materia, la entrega de información de modo sistemático, la consulta acerca de las inversiones, la transparencia en las actividades y movimientos económicos podrán servir a la edificación de una sociedad más imbuida con los valores evangélicos.

- Con miras a poner en práctica la recomendación dentro de nuestras Constituciones (2008: 185) referente a nuestro compromiso social, crear espacios de diálogo para permitir escuchar la opinión de las personas afectadas, evitando así tratarlos como objetos, permitiéndoles participar en la elaboración y conducción de su propio destino.
- La forma de concebir la misión: la pedagogía de la Encarnación nos ayuda a comprender que Dios ya está en medio de los pueblos, no lo estamos llevando. Nos corresponde ser contemplativos, a ir descubriendo y señalando, al igual que purificando lo que hay de bueno, de Dios en la cultura, en sus costumbres y tradiciones.

4. LA COMUNIDAD Y EL BIEN COMÚN

La doctrina social es parte integrante del ministerio de evangelización de la Iglesia; tiene de por sí el valor de un instrumento de evangelización, según el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia.

Sabemos que Agustín no ha sido ni verticalista ni intimista. Más bien, su teología y espiritualidad, de alguna forma sintetizadas en su Regla a los siervos de Dios, demuestran que para él la experiencia de vida comunitaria es precisamente el contexto apropiado para procurar que nuestro amor a Dios sea genuino. La auténtica comunión de vida exige como condición previa y efecto inmediato, como la subraya la Regla, la comunión de bienes.

Agustín aplica el principio del bien común no sólo al ámbito monástico sino que abarca toda su visión, tanto la espiritualidad como la comprensión antropológica. Le sirve para interpelar al mundo contemporáneo y nos invita a mirar con el mismo valor a nuestro mundo globalizante, insolidario e insatisfecho con sus relaciones humanas con-

vencionales y distantes, como de un sistema económico injusto que sirve para agravar las brechas y aumentar los individualismos. Lo que enseña la Iglesia en su Doctrina Social acerca del Principio del Bien Común

«De la dignidad, unidad e igualdad de todas las personas deriva, en primer lugar, el principio del bien común, al que debe referirse todo aspecto de la vida social para encontrar plenitud de sentido. Según una primera y vasta acepción, por bien común se entiende "el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección". El bien común no consiste en la simple suma de los bienes particulares de cada sujeto del cuerpo social. Siendo de todos y de cada uno es y permanece común, porque es indivisible y porque sólo juntos es posible alcanzarlo, acrecentarlo y custodiarlo, también en vistas al futuro» (2005: 164).

«El bien común es un deber de todos los miembros de la sociedad: ninguno está exento de colaborar, según las propias capacidades, en su consecución y desarrollo. El bien común exige ser servido plenamente, no según visiones reductivas subordinadas a las ventajas que cada uno puede obtener, sino en base a una lógica que asume en toda su amplitud la correlativa responsabilidad. El bien común corresponde a las inclinaciones más elevadas del hombre, pero es un bien arduo de alcanzar, porque exige la capacidad y la búsqueda constante del bien de los demás como si fuese el bien propio» (2005: 167).

«Entre las múltiples implicaciones del bien común, adquiere inmediato relieve el principio del destino universal de los bienes: "Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa bajo la égida de la justicia y con la compañía de



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

la caridad". Dios ha dado la tierra a todo el género humano para que ella sustente a todos sus habitantes, sin excluir a nadie ni privilegiar a ninguno. He ahí, pues, la raíz primera del destino universal de los bienes de la tierra» (2005: 171).

«El principio del destino universal de los bienes de la tierra está en la base del derecho universal al uso de los bienes. Todo hombre debe tener la posibilidad de gozar del bienestar necesario para su pleno desarrollo: el principio del uso común de los bienes, es el "primer principio de todo el ordenamiento ético-social" y "principio peculiar de la doctrina social cristiana"... Es inherente a la persona concreta, a toda persona, y es prioritario respecto a cualquier intervención humana sobre los bienes, a cualquier ordenamiento jurídico de los mismos, a cualquier sistema y método socioeconómico: todos los demás derechos, sean los que sean, comprendidos en ellos los de propiedad y comercio libre, al destino universal de los bienes están subordinados: no deben estorbar, antes al contrario, facilitar su realización, y es un deber social grave y urgente hacerlos volver a su finalidad primera» (2005: 172).

Referencias al Bien Común en la Regla de San Agustín:

Lo comunitario define y determina el pensamiento de Agustín. La comunidad es para él un lugar privilegiado y auténtico de encuentro con Dios, en la otra persona y en la comunidad misma. Para Agustín no hay manera más plena de ser persona y de ser cristiano que vivir en comunidad, entendiéndolo desde la comunión de vida y no meramente como una simple cohabitación física. A la frase inicial del comienzo de la Regla, "una sola alma y un solo corazón en y hacia Dios", Agustín emplea la pedagogía de la encarnación para expresar su opción fundamental y convicción primordial.

«Y nada consideren como propio, sino que tengan todo en común, y que el Superior distribu-

ya a cada uno de ustedes el alimento y vestido, no igualmente a todos, porque no todos son de la misma complexión, sino a cada uno según su necesidad; conforme a lo que leen en los Hechos de los Apóstoles: "Tenían todas las cosas en común y se repartía a cada uno según lo necesitaba"» (reg. 1, 4)

La dialéctica entre común y propio es una categoría fundamental del pensamiento agustiniano, explícitamente destacada en esta parte de la Regla. Es un principio que Agustín no sólo aplica al ámbito monástico, sino que abarca en realidad toda su visión de la espiritualidad, de la antropología y la historia. En el fondo, es otra formulación de los dos amores que no sólo distinguen a las personas egoístas de las solidarias (comunitarias), sino también a la misma ciudad de Dios de la ciudad terrenal. «Dos amores hicieron dos ciudades. El amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrenal; el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo, la celestial. La primera se gloria en sí misma, la segunda se gloria en el Señor» (ciu. 14, 28).

«Tengan sus vestidos en un lugar común bajo el cuidado de uno o de dos o de cuantos fueren necesarios para sacudirlos, a fin de que no se apolillen. Y así como se alimentan de una sola despensa, así deben vestirse de una misma ropería. Y, a ser posible, no sean ustedes los que deciden qué vestidos son los adecuados para usar en cada tiempo, ni si cada uno recibe el mismo que había usado o el ya usado por otro, con tal de que no se niegue a cada uno lo que necesite. Pero si de ahí surgiesen entre ustedes disputas y murmuraciones, quejándose alguno de haber recibido algo peor de lo que había dejado, y se sintiese menospreciado por no recibir un vestido semejante al de otro hermano, juzguen de ahí cuánto les falta en el santo vestido del corazón, cuando así contienden por el hábito del cuerpo. Mas si se tolera por su flaqueza recibir lo mismo que dejaron, tengan, no obstante, lo que usan, en un lugar común bajo la custodia de los encargados» (reg. 5, 30).

«Y esto ha de ser de tal modo que ninguno trabaje en nada para sí mismo, sino que todos sus trabajos se realicen para el bien de la comunidad, con mayor cuidado y prontitud de ánimo que si cada uno lo hiciera para sí. Porque la caridad, de la cual está escrito que no "busca los propios intereses", se entiende así: que antepone las cosas de la comunidad a las propias y no las propias a las comunes. Por consiguiente conocerán que han adelantado en la perfección tanto más cuanto mejor cuiden lo que es común que lo que es propio; de tal modo que en todas las cosas que utiliza la necesidad transitoria sobresalga la caridad, que permanece» (reg. 5, 31).

Toda la obra de creación está para todos los habitantes de la tierra y existe la necesidad de asegurar una justa distribución de los recursos naturales tomando en cuenta las generaciones futuras. Los conceptos de interdependencia y solidaridad subrayan que el desarrollo económico y social de los pueblos pobres está relacionado con una conversión en los países con mayores recursos.

«Por lo tanto, absténganse de proferir palabras duras con exceso y, si alguna vez se las deslizaren, no se avergüencen de aplicar el remedio salido de la misma boca que produjo la herida» (reg. 6, 42).

Es así como podemos entender el bien común para incluir compartir no solamente los bienes materiales sino, más de todo, los bienes también espirituales como el perdón, la caridad y la paz.

Orientaciones en orden a la aplicación del papel profético de la vida religiosa agustiniana en América Latina.

En este apartado se ofrecen sugerencias para animar la reflexión y para averiguar en qué medida estamos poniendo en práctica el principio del bien común en función a la nueva evangelización.

- Frente a la realidad identificada en Aparecida, un mundo cada vez más materialista, donde la corrupción es cada vez más evidente, ofrecer testimonio de vida, en comunidad, de la posibilidad y felicidad de compartir bienes materiales y espirituales, vestimenta y comida, libros y tiempo, recursos económicos e ideas, de someter todo lo material al principio del bien común, enfatizando de modo particular la hipoteca social de toda propiedad.
- Lo que consideramos esencial para nosotros, desearlo con la misma pasión y trabajar para lograrlo para los demás, particularmente para los menos favorecidos; se trata del alojamiento digno, atención médica básica, pensión y jubilación, los servicios sociales esenciales.
- Los medios pastorales de la santidad comunitaria también comprenden vivir la promoción y la corrección fraterna, porque todavía no se ha llegado a la vivencia plena del ideal de la comunión entre todos. Mientras tanto será necesario y oportuno reconocer la presencia de Dios, dónde y cómo se manifiesta en cada persona y en su comportamiento, al igual que señalar los vacíos, las lagunas que identifican ambiente para crecer todavía, permitir así al Dios comunión a llenar los vacíos y rebajar las barreras.
- «Procuren los superiores organizar la vida de la casa, de la circunscripción o de la Orden de tal modo que el saber de los especialistas pueda redundar espontáneamente en favor del bien común, y todos los hermanos compartan gustosamente los frutos de su trabajo intelectual. Los hermanos competentes en alguna ciencia publiquen sus trabajos con la licencia previa del Superior Mayor. Los Superiores, por su parte, deben favorecer la actividad literaria de los hermanos y ayu-



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

darles en lo posible a publicar sus libros y demás escritos» (Constituciones 2008: 142).

- El trabajo en equipo, con la debida capacitación en el diálogo para la comunión, el discernimiento comunitario, a igual que adiestramiento en el valor y las técnicas para favorecer la consulta y comunicación de información en comunidad. Esto sirve para todo apostolado, buscando la participación activa de personas dispuestas o preparadas, articulando dones y talentos, en función al logro progresivo del ideal asumido, por medio de la elaboración de objetivos precisos y alcanzables que el mismo equipo evalúa y redimensiona al ser necesario.
- «Los trabajos apostólicos, aunque sean asignados a la autoridad y responsabilidad individual, considérense como encomendados a la Comunidad. Por tanto, todos deben sentirse responsables y colaborar al bien común, según sus fuerzas y cualidades. Por lo mismo, escúchese a todos los que se dedican al apostolado en lo referente a los métodos y normas de realizarlo, salvo el derecho de los Superiores de la Orden en lo relativo a los asuntos a tratar con las autoridades externas, sean eclesiásticas o civiles» (Constituciones, 2008: 149). En la práctica significa hacer un esfuerzo constante contracorriente para dar a saber la bondad de gobernar como comunidad, mientras la sociedad busca manejar todo en base de tarjetos y patrocinio, en función a élites y privilegiando la atención privada sobre el bien común.
- La importancia para el bien común dentro de la Iglesia local de la participación activa de la comunidad religiosa en su plan pastoral y normas diocesanas. Donde existe la posibilidad, urge la participación activa en las reuniones y retiros del clero, los encuentros pastorales, las reuniones de comunidades religiosas de distintas tradiciones.

5. LA SUBSIDIARIDAD Y LA PARTICIPACIÓN RESPONSABLE

La correcta distribución y la justa proporcionalidad de derechos y responsabilidades son un punto básico para la convivencia humana y una exigencia de la visión cristiana de la vida, siempre desde el ideal de la comunión plena en y con Cristo. En la visión agustiniana de la realidad, el orgullo, la prepotencia y el egoísmo hacen difícil la justa distribución de bienes materiales. La fijación en los propios intereses y el reclamo sistemático de los derechos de cada uno sin asumir las correlativas responsabilidades hacen también entorpecer la existencia de una sociedad ordenada y disciplinada.

Para poder gozar de un tipo de relaciones humanas que permita la construcción de una sociedad más justa, más fraterna, más humana, más acorde con el ideal de comunión propuesta por la Iglesia, es imprescindible promover y formar las personas en el principio de la subsidiaridad, entendida como la participación responsable.

Lo que enseña la Iglesia en su Doctrina Social acerca del Principio de Subsidiaridad.

«La subsidiaridad está entre las directrices más constantes y características de la doctrina social de la Iglesia, presente desde la primera gran encíclica social. Es imposible promover la dignidad de la persona si no se cuidan la familia, los grupos, las asociaciones, las realidades territoriales locales, en definitiva, aquellas expresiones agregativas de tipo económico, social, cultural, deportivo, recreativo, profesional, político, a las que las personas dan vida espontáneamente y que hacen posible su efectivo crecimiento social.

Es éste el ámbito de la sociedad civil, entendida como el conjunto de las relaciones entre individuos y entre sociedades intermedias, que se realizan en forma originaria y gracias a la "subjetividad creativa del

ciudadano". La red de estas relaciones forma el tejido social y constituye la base de una verdadera comunidad de personas, haciendo posible el reconocimiento de formas más elevadas de sociabilidad» (2005: 185).

«Conforme a este principio, todas las sociedades de orden superior deben ponerse en una actitud de ayuda —por tanto de apoyo, promoción, desarrollo— respecto a las menores. De este modo, los cuerpos sociales intermedios pueden desarrollar adecuadamente las funciones que les competen, sin deber cederlas injustamente a otras agregaciones sociales de nivel superior, de las que terminarían por ser absorbidos y sustituidos y por ver negada, en definitiva, su dignidad propia y su espacio vital. A la subsidiaridad entendida en sentido positivo, como ayuda económica, institucional, legislativa, ofrecida a las entidades sociales más pequeñas, corresponde una serie de implicaciones en negativo, que imponen al Estado abstenerse de cuanto restringiría, de hecho, el espacio vital de las células menores y esenciales de la sociedad. Su iniciativa, libertad y responsabilidad, no deben ser suplantadas» (2005: 186).

«El principio de subsidiaridad protege a las personas de los abusos de las instancias sociales superiores e insta a estas últimas a ayudar a los particulares y a los cuerpos intermedios a desarrollar sus tareas. Este principio se impone porque toda persona, familia y cuerpo intermedio tiene algo de original que ofrecer a la comunidad. La experiencia constatada que la negación de la subsidiaridad, o su limitación en nombre de una pretendida democratización o igualdad de todos en la sociedad, limita y a veces también anula, el espíritu de libertad y de iniciativa. Con el principio de subsidiaridad contrastan las formas de centralización, de burocratización, de asistencialismo, de presencia injustificada y excesiva del Estado y del aparato público» (2005: 187).

«Consecuencia característica de la subsidiaridad es la participación, que se expresa, esencialmente, en una serie de actividades mediante las cua-

les el ciudadano, como individuo o asociado a otros, directamente o por medio de los propios representantes, contribuye a la vida cultural, económica, política y social de la comunidad civil a la que pertenece. La participación es un deber que todos han de cumplir conscientemente, en modo responsable y con vistas al bien común. La participación no puede ser delimitada o restringida a algún contenido particular de la vida social» (2005: 189).

«La participación en la vida comunitaria no es solamente una de las mayores aspiraciones del ciudadano, llamado a ejercitar libre y responsablemente el propio papel cívico con y para los demás, sino también uno de los pilares de todos los ordenamientos democráticos, además de una de las mejores garantías de permanencia de la democracia» (2005: 190).

Referencias a la subsidiaridad en la Regla de san Agustín:

Un texto muy citado y significativo de Agustín, tomado del reino animal, podría muy bien servirnos como resumen e imagen plástica de lo que sería una sociedad regida por el principio de compartir todo y distribuir adecuadamente los derechos y las responsabilidades:

«Según los entendidos en la materia, cuando los ciervos tienen que cruzar un río se organizan de tal forma que cada uno de ellos lleva sobre su espalda la cabeza del que le sigue, mientras él reposa su cabeza sobre la espalda del que le precede. Y como el primero en la línea no tiene a nadie delante sobre quien reposar su cabeza, su puesto es ocupado por turnos, de tal manera que, después de un rato, el segundo pasa a primero y el primero a último... Así, sobrellevándose y ayudándose mutuamente, son capaces de cruzar sin peligro anchos ríos, y hasta brazos de mar, en busca de la estabilidad de la tierra firme» (diu. qu. 71, 1).

Agustín aplica este principio a la vida cotidiana en las normas que ha dejada a la comunidad.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

- Distribuir responsabilidades al máximo entre los hermanos, siguiendo las normas para evitar que algunos se hacen dueños de los cargos de responsabilidad. La comunidad obliga a sí misma a invitar a cada uno de sus miembros a seguir creciendo, a identificar y desarrollar sus cualidades en servicio de los demás. Así se intenta resistir la tentación tan patente en nuestro ambiente de cargar sobre unos pocos la responsabilidad, fomentando nuevos caudillos. Esta norma se aplica fácilmente a las celebraciones litúrgicas que de por sí son catequéticas por su naturaleza, en que se busca la participación activa y consciente de toda la asamblea, cada uno según su carisma, sin acaparar lo que corresponde a otro.

- Activamente insertarse en la pastoral diocesana, asumiendo con empeño las directrices pastorales de la Iglesia local, participando en los encuentros del clero, de la confederación de religiosos y demás instituciones de comunión a nivel diocesana.

6. LA SOLIDARIDAD

La comunión de bienes, tanto espirituales como materiales, es un aspecto esencial del carisma agustiniano. Ser solidario en el compartir es fundamental para Agustín que decía públicamente de sí mismo y de los miembros de su comunidad: «hermanos y compañeros de pobreza», «los que son pobres como yo» (s. 14, 2; s. 339, 4).

Agustín exhorta incansablemente a la limosna y la comunicación de bienes. «No hay cosa más perversa que querer enriquecerse a costa de la pobreza ajena» (s. 359, 2), presionando, oprimiendo y extorsionando incluso a los hermanos, como hace el rico soberbio y codicioso. Compartir las riquezas no es perderlas, sino al contrario, guardarlas para la vida eterna al haberlas empleado con justicia.

Agustín confiesa haber sido conmovido profundamente por la lectura del juicio final presentado en el evangelio de Mateo (25, 31-46): «porque tuve hambre y me dieron de comer...». Es por eso que afirma que damos a Cristo lo que damos a los pobres, y que lo que negamos a los pobres a Cristo se lo negamos. Siguiendo el ejemplo de Agustín, estamos llamados a dar un testimonio coherente y profético de la opción preferencial por los pobres, imitando a Cristo con total empeño, solidarizándonos con los que sufren la pobreza material y se ven obligados a vivir al margen de la sociedad. Así afirman en nuestras Constituciones:

«Esta opción profética nos exige examinar nuestro estilo de vida y tomar decisiones prácticas sobre los bienes de que disponemos, y manifestar así una concreta solidaridad con las víctimas de la injusticia, que nace de estructuras sociales de pecado. La opción preferencial por los pobres y las decisiones que implica, deben incluir a la multitud ingente de los que padecen hambre y miseria, a los que carecen de alojamiento o de asistencia médica, y, sobre todo, a los que están privados de toda esperanza de una vida mejor.»

No podemos ignorar su existencia; en otro caso, seremos semejantes a aquel hombre rico de la parábola, que fingía ignorar al pobre Lázaro, quien, sin embargo, yacía todos los días a la puerta de su casa (cf. Lc 16, 19-31)» (Constituciones, 2008: 73).

Lo que enseña la Iglesia en su Doctrina Social acerca del Principio Fundamental de la Solidaridad:

«La solidaridad confiere particular relieve a la intrínseca sociabilidad de la persona humana, a la igualdad de todos en dignidad y derechos, al camino común de los hombres y de los pueblos hacia una unidad cada vez más convencida.»

Nunca como hoy ha existido una conciencia tan difundida del vínculo de interdependencia entre los hombres y entre los pueblos, que se manifiesta a todos los niveles... El proceso de aceleración de la interdependencia entre las personas y los pueblos debe estar acompañado por un crecimiento en el plano ético-social igualmente intenso, para así evitar las nefastas consecuencias de una situación de injusticia de dimensiones planetarias, con repercusiones negativas incluso en los mismos países actualmente más favorecidos» (2005: 192a).

«Las nuevas relaciones de interdependencia entre hombres y pueblos, que son, de hecho, formas de solidaridad, deben transformarse en relaciones que tiendan hacia una verdadera y propia solidaridad ético-social, que es la exigencia moral ínsita en todas las relaciones humanas. La solidaridad debe captarse, ante todo, en su valor de principio social ordenador de las instituciones, según el cual las "estructuras de pecado", que dominan las relaciones entre las personas y los pueblos, deben ser superadas y transformadas en estructuras de solidaridad, mediante la creación o la oportuna modificación de leyes, reglas de mercado, ordenamientos... es la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos» (2005: 192b)

«El mensaje de la doctrina social acerca de la solidaridad pone en evidencia el hecho de que existen vínculos estrechos entre solidaridad y bien común, solidaridad y destino universal de los bienes, solidaridad e igualdad entre los hombres y los pueblos, solidaridad y paz en el mundo. El término "solidaridad", ampliamente empleado por el Magisterio, expresa en síntesis la exigencia de reconocer en el conjunto de los vínculos que unen a los hombres y a los grupos sociales entre sí, el espacio ofrecido a la libertad humana para ocuparse del crecimiento común, compartido por todos.»

El compromiso en esta dirección se traduce en la aportación positiva que nunca debe faltar a la causa común, en la búsqueda de los puntos de posible entendimiento incluso allí donde prevalece una lógica de separación y fragmentación, en la disposición para gastarse por el bien del otro, superando cualquier forma de individualismo y particularismo» (2005: 194).

«La cumbre insuperable de la perspectiva indicada es la vida de Jesús de Nazaret, el Hombre nuevo, solidario con la humanidad hasta la "muerte de cruz" (Flp 2, 8): en Él es posible reconocer el signo viviente del amor inconmensurable y trascendente del Dios con nosotros, que se hace cargo de las enfermedades de su pueblo, camina con él, lo salva y lo constituye en la unidad... Jesús de Nazaret hace resplandecer ante los ojos de todos los hombres el nexo entre solidaridad y caridad, iluminando todo su significado» (2005: 196).

Referencias a la Solidaridad en la Regla de san Agustín

El principio de la solidaridad, relacionado al tema de la pobreza –lo que hoy llamamos justicia social– está abundantemente presente en los escritos de Agustín. Él conoce de modo muy concreto la realidad de su pueblo: innumerables mendigos, masas de pobres, al lado de la minoría de los que son más ricos y gozan de una vida cómoda. La tierra está repleta de pobres, que carecen de dinero, pasan hambre y se ven incluso forzados a mendigar. Son tantos los que a diario piden ayuda al propio Agustín, que no tiene suficiente para dar a todos.

A su comunidad recomienda en la Regla:

«Y nada consideren como propio, sino que tengan todo en común, y que el Superior distribu-



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

ya a cada uno de ustedes el alimento y vestido, no igualmente a todos, porque no todos son de la misma complexión, sino a cada uno según su necesidad; conforme a lo que leen en los Hechos de los Apóstoles: "Tenían todas las cosas en común y se repartía a cada uno según lo necesitaba"» (reg. 1, 4).

«Los que tenían algo en el siglo, cuando entraron en la casa religiosa, pónganlo de buen grado a disposición de la Comunidad. Y los que nada tenían no busquen en la casa religiosa lo que fuera de ella no pudieron poseer. Sin embargo, concédase a su debilidad cuanto fuere menester, aunque su pobreza, cuando estaban en el siglo, no les permitiera disponer ni aun de lo necesario» (reg. 1, 5-6).

«Y que el placer no los retenga, estando ya santos, allí donde la necesidad los puso, cuando estaban enfermos. Así, pues, créanse más ricos quienes son más fuertes en soportar la frugalidad; porque es mejor necesitar menos que tener mucho» (reg. 3, 18). «Por consiguiente conocerán que han adelantado en la perfección tanto más cuanto mejor cuiden lo que es común que lo que es propio; de tal modo que en todas las cosas que utiliza la necesidad transitoria sobresalga la caridad, que permanece. De donde se sigue que, si alguien trajese a sus hijos o allegados que viven en la casa religiosa alguna cosa, como un vestido o cualquiera otra cosa considerada necesaria, no se reciba ocultamente, sino que se entregue al Superior para que, al hacerla común, se conceda a quien la hubiere menester» (reg. 5, 31-32).

La llamada a optar por los pobres no significa sólo para Agustín ayudarles materialmente; exige una verdadera conversión del corazón. Se trata de rechazar la soberbia y la avaricia, para vivir en la humildad y la pobreza de espíritu.

Orientaciones en orden a la aplicación del papel profético de la vida religiosa agustiniana en América Latina

Nuestras Constituciones nos recuerdan que la Orden tiene unas características particulares, entre las cuales se encuentra una forma de vida que sea testimonio de sobriedad y solidaridad. Con estas disposiciones los hermanos pueden entregarse al servicio de la sociedad, conviviendo con ella y proponiéndole un estilo de vida en que sobresale la fraternidad» (2008: 9). Nuestros vecinos, la gente que servimos en nuestro apostolado, ¿se dan cuenta de nuestra forma de convivir, con austeridad para poder compartir en solidaridad con los más necesitados? ¿Cómo podría ser nuestra comunión de bienes y solidaridad más transparente instrumento de la nueva evangelización?

- «Nuestro apostolado ofrece un auténtico testimonio y servicio al Reino de Dios si, a ejemplo del Señor, también nosotros nos hacemos partícipes de las preocupaciones de la familia humana. Así pues, debemos esforzarnos por adquirir oportunamente un conocimiento adecuado de las necesidades del mundo actual y probar caminos para manifestar a los necesitados nuestra solidaridad. Obrando así, ayudaremos a hombres y mujeres con ardiente celo apostólico» (2008:146).
- «Toda actividad apostólica implica un compromiso social, cuya razón de ser se encuentra en las virtudes teologales: la fe nos lleva a la fidelidad, la caridad engendra naturalmente la solidaridad, la esperanza nos exige el compromiso, que se hace visible por el testimonio. Y por esto, la actividad apostólica nos puede llevar también a considerar la necesidad de un cambio o transformación de las estructuras sociales. Nuestro Padre san Agustín se compromete con la persona humana, no por solidaridad o por ascesis, sino por justicia, y por ello el promoverla y compartirla será un fruto maduro de nuestra fraternidad agustiniana» (2008: 182).

- «Nuestra Orden debe dar testimonio de solidaridad dondequiera que esté presente, por lo que se comprometerá de manera permanente y concreta con los pobres y necesitados. Asume, por tanto, la opción preferencial por los pobres» (2008: 183).
- No se trata, por otra parte, según el pensamiento agustiniano, de dar sólo de lo que sobra, sino sobre todo de compartir realmente lo que se tiene. Así da a entender el concepto cristiano del sentido social de la propiedad privada- que el rico no da de lo suyo propio cuando da algo, sino de lo que Dios le ha dado para administrarlo, y en tanto tendrá derecho a poseerlo en cuanto lo administra rectamente.

CONCLUSIÓN

Frente a la misión de una nueva evangelización, hemos recordado que la Iglesia evangeliza, en primer lugar, mediante el testimonio global de su vida. A la luz de la Regla y de los principios fundamentales de la doctrina social de la Iglesia, la Orden de San Agustín en América Latina está llamada a expresar de modo más fiel y transparente la misión encomendada en Puebla:

«Cada comunidad eclesial debería esforzarse por constituir para el Continente un ejemplo de modo de convivencia donde logren aunarse la libertad y la solidaridad. Donde la autoridad se ejerza con el espíritu del Buen Pastor. Donde se viva una actitud diferente frente a la riqueza. Donde se ensayen formas de organización y estructuras de participación, capaces de abrir camino hacia un tipo más humano de sociedad. Y sobre todo, donde inequívocamente se manifieste que, sin una radical comunión con Dios en Jesucristo, cualquier otra forma de comunión puramente humana resulta a la postre incapaz de sustentarse y termina fatalmente volviéndose contra el mismo hombre» (273).

Vivir esta radical comunión con Dios, ser luz y semilla, no con grandes revoluciones sino siendo pastores con olor de oveja, así se define el aporte agustiniano, llamados a vivir nuestro carisma plenamente: el apostolado comunitario al servicio de la nueva evangelización.

Se requiere vivir actualmente una espiritualidad de comunión en una Iglesia de comunión. Esto se vive en la Iglesia particular donde el carisma se inserta para estar al servicio del pueblo de Dios con mutuas relaciones de caridad y colaboración con el obispo. Juan Pablo II, al inicio del nuevo milenio, propuso la santidad como una urgencia y una gran prioridad pastoral para lograr la comunión desde Cristo en la Iglesia. Para la Orden de San Agustín en América Latina, colaborar con la nueva evangelización se traduce en vivir la comunión, promover la comunión, en casa y en círculos cada vez más amplios, como aporte al apostolado.

El rico patrimonio doctrinal y espiritual encerrado en los ocho capítulos de la Regla espera ser abierto, llamado fuera, para poder encarnarse más vigorosamente en nuestras relaciones y así apuntar a la revitalización de nuestra vida. El contenido profundo de nuestro carisma, condensado en este documento compacto tiene mucho que aportar a la nueva evangelización.

Después de varias décadas de servicio episcopal a la Iglesia local de Hipona, y ya de cierta edad física, Agustín nuevamente aprovecha la oportunidad para animar al Pueblo de Dios –y a nosotros, ciertamente– con estos pensamientos conclusivos.

«Yo todavía avanzo, todavía progreso, todavía voy hacia adelante, estoy todavía en camino, todavía estoy en tensión pues todavía no he llegado. Por lo tanto, si también tú caminas, si estás en tensión y prestas atención a lo que está por venir, olvida entonces lo que queda atrás. No mires hacia



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

atrás, para no anclarte en el lugar donde has puesto tus ojos. Acuérdate de la mujer de Lot... Nosotros somos, al mismo tiempo, perfectos e imperfectos. Perfectos en nuestra condición de caminantes, imperfectos porque aún no hemos llegado a la meta... Ves que somos caminantes. Con todo, preguntas: "¿Qué significa caminar?". En pocas palabras, significa avanzar. Pero puede que, aun entendiendo esto, echas a andar más despacio. Avancen, hermanos míos; examínense honestamente una y otra vez. Pónganse a prueba. No estén contentos con lo que son si quieren llegar a lo que aún no son. Porque donde te has agraciado a ti mismo, allí quedarás parado. Si dices, 'basta', entonces estás acabado. Así, pues, añade siempre algo más, avanza sin parar, progresa siempre» (s. 169, 15).

BIBLIOGRAFÍA

- APARECIDA (2007). V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Lima, Paulinas.
- CONCILIO VATICANO II (2008). Documentos Completos. Lima, Paulinas, 5ª ed.
- Consejo "Justicia y Paz" (2005). Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia (2005). Roma, Librería Editrice Vaticana.
- LINEAMIENTOS LA XIII ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS (2011). La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana. Roma, Librería Editrice Vaticana.
- ORDEN DE SAN AGUSTÍN (2008). Regla y Constituciones. Roma, Pubblicazioni Agostiniane
- PUEBLA (2005). III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Lima, Paulinas, 13ª ed.
- RUBIN, S. Y AMBROGETTI, F. (2010). El jesuita. Conversaciones con el cardenal Jorge Bergoglio. Buenos Aires, Vergara.
- SANTO DOMINGO (1999). IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Lima, Paulinas.
- VAN BAVEL, T. (2004). Carisma: Comunidad. Madrid, Religión y Cultura.

MANIFESTACIÓN DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN LA FIESTA DEL SEÑOR CAUTIVO DE AYABACA

Edinson Farfán Córdova, OSA
Vicariato de Chulucanas – Perú
edifarcor77@yahoo.com

Resumen.-

Hoy la religiosidad popular aparece como un medio necesario para la Nueva Evangelización; el término evangelización en su profundidad, requiere de tres dimensiones interrelacionadas entre sí: a) la dimensión vertical: relación con lo divino; b) la dimensión horizontal: relación con los otros y la sociedad; y c) la dimensión interior: fuente de fuerza espiritual. El término «integral» implica que estas tres dimensiones están mutuamente vinculadas y que, si alguna de ellas falta no hay evangelización integral. Es por ello que hoy urge una reflexión teológica del concepto de la religiosidad popular y el desarrollo de criterios para juzgar su papel en la evangelización integral.

Esta aplicación la fundamentaremos en la religiosidad popular de la fiesta del Señor Cautivo de Ayabaca, ubicada al norte del Perú en la diócesis de Chulucanas. Dicha fiesta religiosa que se manifiesta en la multitud de peregrinos que van al santuario caminado en el mes de octubre; contiene una riqueza espiritual de la que muchos expertos afirman que cumple todos los requisitos para una evangelización integral. En este estudio es importante hacer una fenomenología y hermenéutica adecuada.

En la actualidad es necesario para entender la religiosidad popular, que la teología haga un estudio en diálogo con el aspecto antropológico, cultural y social, que luego llevará a dar algunos aportes sobre la pastoral en la religiosidad popular en el contexto de los desafíos de la Nueva Evangelización.

Palabras clave.-

Religiosidad popular, nueva evangelización, divino, sociedad, espiritualidad.

Summary. -

Currently, popular religiosity is deemed essential for the process of New Evangelization. Three interrelated dimensions are necessary to understand in depth the term evangelization: a) the vertical dimension: our relationship with the divine, b) the horizontal dimension reflecting our relationship with others and with society in general, and c) the inner dimension: a source of spiritual strength. The term «integral» implies that these three dimensions are mutually linked and if one of them is missing no integral evangelization is possible. That is why a theological reflection of the concept of popular religiosity and the development of criteria for judging its role in integral evangelization is important.

This application will be based on the celebration of popular religiosity surrounding Christ the Captive, a devotion centered in Ayabaca in the diocese of Chulucanas, in the northern part of Peru. This religious festival is celebrated by a multitude of pilgrims who travel on foot to the sanctuary in October each year, making evident the spiritual wealth that many experts claim is part of a truly integral evangelization. It is important that this study present a proper phenomenology and hermeneutics.

At present, in order to understand popular religiosity it is essential that theology enters into dialogue with the anthropological, cultural and social spheres. This reflection will allow some reflection the pastoral dimension of popular religiosity in the context of the challenges of New Evangelization.

Keywords.-

Popular religiosity, new evangelization, divine, society, spirituality.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

INTRODUCCIÓN

Hoy la manifestación de la religiosidad popular aparece como un medio necesario para la Nueva Evangelización; el término evangelización integral, requiere de tres dimensiones interrelacionadas entre sí: a) la dimensión vertical: relación con lo divino; b) la dimensión horizontal: relación con los otros y la sociedad; y c) la dimensión interior: fuente de fuerza espiritual. El término «integral» implica que estas tres dimensiones están mutuamente vinculadas y si alguna de ellas falta no hay evangelización integral. Teniendo este criterio como base podemos hacer una reflexión teológica del concepto de la religiosidad popular y el desarrollo de criterios para juzgar su papel en la Nueva Evangelización.

Esta aplicación la fundamentaremos en la religiosidad popular de la fiesta del Señor Cautivo de Ayabaca, población ubicada al norte del Perú en la diócesis de Chulucanas. Dicha fiesta religiosa se manifiesta en la multitud de peregrinos que caminan al santuario en el mes de octubre; contiene una riqueza espiritual de la que muchos expertos, incluidos los obispos de América Latina y el Caribe reunidos en Aparecida², afirman que la religiosidad popular manifestada en la peregrinación a los santuarios cumple los requisitos para una evangelización integral: «allí el peregrino vive la experiencia de un misterio que lo supera no sólo de la trascendencia de Dios, sino también de la Iglesia, que trasciende su familia y su barrio. En los santuarios, muchos peregrinos toman decisiones que marcan sus vidas»³.

Este estudio teológico necesariamente debe hacerse en diálogo con la dimensión antropológica, cultural y social; que luego nos llevarán a dar algunos aportes sobre la pastoral en la religiosidad popular en el contexto de los desafíos de la Nueva Evangelización.

Partiremos haciendo una síntesis de la raíz cultural de la religiosidad popular como fenómeno latente en la historia religiosa de la cultura; luego haremos un breve recorrido sobre el proceso de valoración de la religiosidad popular desde Medellín hasta la Conferencia de Aparecida; en seguida tendremos la definición de religiosidad popular. Teniendo estos presupuestos se puede hacer el estudio de la Fiesta del Señor Cautivo de Ayabaca; finalmente juzgaremos algunos criterios, tomando en cuenta las dimensiones antes mencionadas y las aplicaremos a la religiosidad popular manifestada en la peregrinación de la fiesta del Señor Cautivo de Ayabaca, como medio para la evangelización integral.

1. RAÍCES CULTURALES PROFUNDAS

El ser humano por naturaleza es profundamente religioso, siempre ha buscado relacionarse con lo trascendente, de una u otra forma busca acercarse a lo sagrado, aquello que le puede dar sentido a su vida. Esta necesidad de la gran mayoría de los pueblos de América Latina, se ha manifestado especialmente, en la gente pobre y sencilla de un pueblo⁴, el hombre a lo

largo de la historia siempre buscó acercarse a lo divino por medio de manifestaciones religiosas.

Para entender la religiosidad popular es necesario conocer la cultura de un pueblo y a la vez entender los distintos periodos históricos; en el caso del Perú estamos hablando aproximadamente de 5000 años, concretamente con el gran descubrimiento de la cultura Caral⁵. Entendiendo la cultura se puede ver la gran influencia que hay en la religiosidad popular actual. Particularmente para entender el contexto de la fiesta del Señor Cautivo de Ayabaca, es necesario conocer el contexto de las culturas preincaicas: los Chimú, los Mochicas, los Tallancas o Tallanes, los Yungas, los Ayahuacas y obviamente la Incaica (Paucar, 1980: 111-112); éstas son de gran influencia en la zona norte del Perú.

Al examinar estas distintas culturas se podrá comprender los fundamentos básicos del sistema cultural encontrados en el norte del Perú, antes de la conquista de los españoles. Un elemento básico de la cultura prehispánica que ayuda a entender la evolución de la religiosidad popular es el Ayllu (Lira-Mejía, 2008: 54) o comunidad local; como comunidad mostraban un fuerte vínculo religioso; uno de los símbolos dominantes ligados al ayllu es la momia ancestral común o huaca y su posterior devoción a los muertos. La relación de las personas con la huaca generaba un vínculo

religioso significativo; se basaba en el principio de reciprocidad por el que se hacía culto a cambio de favores, estos se manifestaban en la protección que brindaba la huaca al ayllu.

En este contexto cultural entró otra cultura totalmente distinta con la llegada de Francisco Pizarro al Perú. Lo que sucede aquí, especialmente en el norte de Perú, es una destrucción de gran parte de la identidad comunal, identidad de grupo, el ayllu. Es importante remarcar, a pesar de las dificultades que se presentaron, muchos de los conceptos culturales de la cultura indígena se conservan en la era posterior a la conquista hasta los tiempos modernos; la identidad comunal prehispánica dio lugar al nacimiento de las cofradías; eran organizaciones religiosas-sociales que surgieron con el propósito de mantener la identidad del grupo, desde que las personas eran excluidas de los miembros de las clases sociales (Celestino-Meyers, 1981: 299-309). Ahora la huaca es sustituida por la imagen de un santo patrón, aquí la cofradía encuentra su fundamento, se convierte en un símbolo fundamental de la cohesión del grupo. En particular, las cofradías ayudaron a preservar muchos de los elementos de la fiesta que eran esenciales para la cultura indígena, como por ejemplo la procesión y la devoción a los difuntos. Desde los primeros tiempos coloniales, las ceremonias religiosas públicas eran importantes para la expresión de la fe de los indígenas y esto se da en la actualidad.

Cuando una imagen particular se convierte en un símbolo dominante para la cofradía, en gran parte porque es visto como el lugar de los milagros, como Guadalupe que comenzó a ganar fama por los milagros que hacía en la costa norte de Perú y Nuestra Señora de la Candelaria en Copacabana (Jaramillo, 2002: 136-137), aquí el concepto de reciprocidad se expresa en las peregrinaciones y las maneras de celebrar la fiesta. Este fue el caso que sucedió poco después de la conquista y

1 La tesis doctoral de John J. Lydon, por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, Facultad de Misionología: Popular Religiosity as a means of integral Evangelization: A case study of the feast of Señor Cautivo in Ayabaca, Perú, utiliza estos criterios para evaluar la Religiosidad Popular como fuente de evangelización integral. En esta ponencia utilizaremos gran parte de su estudio.

2 CELAM, Documento de Aparecida, 2007, 259-260.

3 Aparecida 260.

4 Pueblo según el diccionario teológico pastoral, hace referencia a dos significados distintos: uno globalizante y otro diferenciador. A) El globalizante: como conjunto de personas que pertenecen a un mismo país y viven bajo unas mismas leyes; pueden tener en común la lengua, la religión. B) El diferenciador: como parte de la población que se considera contrapuesta a los estratos sociales poseedores de más bienes, más instrucción, más poder. Tal oscilación de significado ha pasado al propio lenguaje pastoral, creando así ambigüedades. Se puede percibir, por ejemplo en los textos pastorales

de la Iglesia latinoamericana (Puebla). En consecuencia, la expresión cultura popular podría designar: a) o bien cultura de un pueblo en su totalidad; b) o bien cultura de aquella parte de la población dotada de menores bienes, instrucción, poder, etc. Aquí en nuestro contexto cultura popular se tomará en el sentido diferenciador: la cultura propia de aquellas capas de población dotadas de menos instrucción de poder y una de estas formas de cultura es la religiosidad popular. (Martínez, 1988:392).

5 Caral cambia la Historia del Perú y del Mundo al mostrar que en los Andes Centrales se creó una civilización con una antigüedad comparable con las del viejo continente, pero a diferencia de éstas (Egipto, Mesopotamia e India), que interactuaron entre sí y con ello enriquecieron sus respectivos procesos, la sociedad Supe no tuvo comunicación con otras sociedades del viejo Continente ni del Nuevo, que vivían todavía en un estadio de desarrollo inferior. La civilización de Caral-Supe se formó en la diversidad social y cultural de las regiones de costa, sierra y selva andina del área nor-central del Perú (Shady, 2004: 26-27).



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

lo sigue siendo hasta nuestros días. Siendo así, la cofradía y la imagen son las que proporcionan las herramientas con las que gran parte de la fe se conserva y se transmite en el pueblo peruano.

Entonces lo que ha surgido de la unión de estos dos sistemas culturales; el indígena y el hispano es una expresión indígena del cristianismo, donde la fe se expresa bajo la influencia de los antiguos valores culturales; las prácticas no vinculadas a esos valores, no parecen haber echado raíces profundas en el pueblo. Los efectos de la conquista concretamente en la gran influencia que hay en la religiosidad popular actual. Particularmente para entender el contexto de la fiesta del Señor Cautivo de Ayabaca, es necesario conocer el contexto de las culturas preincaicas: los Chimú, los Mochicas, los Tallancas o Tallanes, los Yungas, los Ayahuacas y obviamente la Incaica (Paucar, 1980: 111-112); éstas son de gran influencia en la zona norte del Perú.

Al examinar estas distintas culturas se podrá comprender los fundamentos básicos del sistema cultural encontrados en el norte del Perú, antes de la conquista de los españoles. Un elemento básico de la cultura prehispánica que ayuda a entender la evolución de la religiosidad popular es el Ayllu (Lira-Mejía, 2008: 54) o comunidad local; como comunidad mostraban un fuerte vínculo religioso; uno de los símbolos dominantes ligados al ayllu es la momia ancestral común o huaca y su posterior devoción a los muertos. La relación de las personas con la huaca generaba un vínculo religioso significativo; se basaba en el principio de reciprocidad por el que se hacía culto a cambio de favores, estos se manifestaban en la protección que brindaba la huaca al ayllu.

En este contexto cultural entró otra cultura totalmente distinta con la llegada de Francisco Pizarro al Perú. Lo que sucede aquí, especialmente en el norte de Perú, es una destrucción de gran

parte de la identidad comunal, identidad de grupo, el ayllu. Es importante remarcar, a pesar de las dificultades que se presentaron, muchos de los conceptos culturales de la cultura indígena se conservan en la era posterior a la conquista hasta los tiempos modernos; la identidad comunal prehispánica dio lugar al nacimiento de las cofradías; eran organizaciones religiosos-sociales que surgieron con el propósito de mantener la identidad del grupo, desde que las personas eran excluidas de los miembros de las clases sociales (Celestino-Meyers, 1981: 299-309). Ahora la huaca es sustituida por la imagen de un santo patrón, aquí la cofradía encuentra su fundamento, se convierte en un símbolo fundamental de la cohesión del grupo. En particular, las cofradías ayudaron a preservar muchos de los elementos de la fiesta que eran esenciales para la cultura indígena, como por ejemplo la procesión y la devoción a los difuntos. Desde los primeros tiempos coloniales, las ceremonias religiosas públicas eran importantes para la expresión de la fe de los indígenas y esto se da en la actualidad.

Cuando una imagen particular se convierte en un símbolo dominante para la cofradía, en gran parte porque es visto como el lugar de los milagros, como Guadalupe que comenzó a ganar fama por los milagros que hacía en la costa norte de Perú y Nuestra Señora de la Candelaria en Copacabana (Jaramillo, 2002: 136-137), aquí el concepto de reciprocidad se expresa en las peregrinaciones y las maneras de celebrar la fiesta. Este fue el caso que sucedió poco después de la conquista y lo sigue siendo hasta nuestros días. Siendo así, la cofradía y la imagen son las que proporcionan las herramientas con las que gran parte de la fe se conserva y se transmite en el pueblo peruano.

Entonces lo que ha surgido de la unión de estos dos sistemas culturales; el indígena y el hispano es una expresión indígena del cristianismo, donde la fe se expresa bajo la influencia

de los antiguos valores culturales; las prácticas no vinculadas a esos valores, no parecen haber echado raíces profundas en el pueblo. Los efectos de la conquista concretamente en la destrucción de la identidad colectiva están superados, la cofradía ha sustituido al ayllu, concretamente en la manifestación religiosa.⁶

2. VALORACIÓN DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN LA IGLESIA DE AMÉRICA LATINA (Lydon, 2007: 537-550)

La valoración y la definición de la religiosidad popular en la Iglesia de América Latina ha pasado por un proceso; de una apreciación negativa a una valoración positiva: en un momento fue definida como un tipo de superstición, como algo que ha sido un obstáculo para el desarrollo socioeconómico del pueblo, como expresiones de fe menos puras, algo que lleva a un distanciamiento de la obligación cristiana de trabajar por la justicia social, algo que hay de purificar, como semillas del Verbo (preparación evangélica).

En la Conferencia de Medellín la religiosidad popular está vista positivamente, pero que de hecho tiene muchas deficiencias; es decir algo que debe ser asumido, pero a la vez evangelizado (Medellín, 6), completado y dinamizado por el evangelio; luego en Puebla es definida como fuerza evangelizadora de personas y estructuras, es una fuerza activa en la evangelización de las culturas (Puebla, 457); en Santo Domingo es considerada como una expresión privilegiada de la incultura-

⁶ Los ayllus, reunidos en comunidades, regulaban juntos ciertos asuntos de administración y celebran en común sus grandes fiestas religiosas-agropecuarias. Durante la colonia, las fiestas principales del calendario andino continuaron celebrándose, el «carua mita» (Junio) por ejemplo a través de la cofradía de Nuestro Amo. En esta fecha se juntaban todos los indígenas con ofrendas para la celebración de la fiesta católica y con ofrendas para los sacrificios a sus ídolos y mallquis. Los documentos mencionan que se trataba de la cofradía más importante, ésta estaba cubriendo pues al ayllu más importante que por lo general guardaba y veneraba al ídolo de más importancia, cuyo culto trascendía los límites del ayllu mismo y de la misma cofradía en este caso (Celestino-Meyers, 1891: 307)

ción de la fe (Santo Domingo, 36); en Aparecida alcanza una valoración total, se considera como un imprescindible punto de partida para conseguir que la fe del pueblo madure y se haga más fecunda; en otras palabras, es una manera legítima de vivir la fe (Aparecida, 262-265). Esta realidad religiosa ha pasado por muchas definiciones desde una puesta en tela de juicio, a la purificación de algunos elementos, desde las pequeñas semillas del Verbo a la valoración total.

Uniando la reflexión de las Conferencias de América Latina y la de algunos teólogos, se puede dar una definición actual de religiosidad popular.

3. DEFINICIÓN DE RELIGIOSIDAD POPULAR

Este fenómeno que ha sido una constante en la historia de las religiones, es una forma profundamente arraigada de cultura popular, manifestada fundamentalmente en buscar la relación con lo trascendente o divino. En América Latina estas manifestaciones surgen de la unión de dos sistemas culturales: la indígena y la hispánica. Hoy la religiosidad popular, se podría definir como la actitud que origina formas de cultura popular de la gente pobre y sencilla, que busca fundamentalmente la relación con Dios de manera más sencilla y más directa, manifestada en peregrinaciones a santuarios «donde se puede reconocer al pueblo de Dios en camino.

Allí, el creyente celebra el gozo de sentirse inmerso en medio de tantos hermanos, caminando juntos hacia el Dios que lo espera. Cristo mismo se hace peregrino, y camina resucitado entre los pobres» (Aparecida, 259); también la religiosidad popular se manifiesta en las fiestas patronales, las novenas, las procesiones, en el cariño a los santos y la devoción a María. Algunas manifestaciones de la religiosidad popular se exhiben además fuera del control de la organización oficial de



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

la Iglesia, mientras que otras expresiones están íntimamente ligadas a ella.

Habiendo tenido en cuenta las raíces, la valoración de la manifestación de religiosidad popular en América Latina y después de haber dado una definición de la misma, podemos hacer un estudio de la fiesta del Señor Cautivo de Ayabaca.

4. FIESTA DEL SEÑOR CAUTIVO DE AYABACA MANIFESTADA EN LA PEREGRINACIÓN

Etimología (Páucar, 1980: 19)

El origen etimológico de la Palabra Ayabaca, lo encontramos en el vocablo quechua; Ayabaca se deriva de dos raíces quechuas: AYA que quiere decir muerto; y HUACA, sepultura, tumba. La palabra compuesta AYAHUACA⁷, implica en su contenido, sepultura y tumba antigua de muertos.

Ubicación y descripción de la fiesta⁸

La localidad de Ayabaca capital de la provincia del mismo nombre, se encuentra ubicada al noreste del departamento de Piura, en el extremo occidental de los andes peruanos. Cada mes de octubre se convierte en el centro de peregrinación religiosa más importante de toda la región. Una verdadera multitud de peregrinos, procedentes de todo el Perú, principalmente de la región norte del Perú y de la región sur del Ecuador, se congregan en la parroquia Nuestra Señora

⁷ La historia establece que el bautismo de fuego del vocablo, data de los tiempos de Tupac Inca Yupanqui. Es así que el Inca Garcilaso de la Vega en sus comentarios reales, expresa que Tupac Yupanqui, el más notable conquistador del imperio, al tratar de someter a las tribus autónomas de esta región, tuvo que sacrificar notables contingentes de la flor y nata de sus ejércitos. Contándose que una sola batalla había perdido 8.000 soldados. De esta lucha homérica cuya trascendencia ha rebasado los siglos, ha quedado el nombre de Ayabaca que significa hacinamiento de cadáveres o tumbas; o de huacas de muertos de aquella resistencia heroica. Tal es el origen histórico del que deriva el nombre de la provincia, particularmente el de la ciudad-capital: Ayabaca (Páucar, 1980: 19).

⁸ ATLAS DEPARTAMENTAL DEL PERÚ: Piura-Tumbes, PEISA, 2003: 91.

del Pilar de Ayabaca, para venerar la imagen del milagroso Señor Cautivo de Ayabaca. La devoción ayabaquina por el milagroso Cautivo se remonta a los años 1751. El día 13 de octubre de cada año se celebra con gran solemnidad al Señor Cautivo, y un día antes, el día 12 del mismo mes, el de la Santa Patrona: La Virgen del Pilar.

Los peregrinos acuden en pos de Milagros, que son muchos; llegan ante Él desde lejanos sitios, a cumplir sus promesas, por los favores recibidos: enfermos en busca de salud, cuya curación no han logrado por manos de la ciencia, debido a su sentido de fe, son afortunados mereciendo el favor del Señor. Durante los días de fiesta, Ayabaca se convierte en un centro de fuerza espiritual, lo devotos y peregrinos caminan varios días con el fin de tocar la túnica de la portentosa imagen del Cristo de la sierra piurana.

La peregrinación al santuario del Señor Cautivo de Ayabaca no sólo es una manifestación de multitudinaria fe, sino un verdadero encuentro de confraternidad y hermandad entre los pobladores de la ciudad, los devotos⁹ y peregrinos.

En la actualidad el lugar donde reposa la imagen es considerado santuario nacional, su trascendencia cristiana alcanza ya contornos internacionales y la cantidad de los peregrinos es comparable al de la fiesta de la Santísima Cruz de Motupe en el departamento de Lambayeque y no muy lejos del Señor de los Milagros en Lima.

Leyenda de la imagen (Páucar, 1980:25)

Cuentan que un humilde labrador al rozar los árboles del Totoral observó que de un tronco brotaba un líquido rojo con todas las apariencias de la sangre, como de una herida causada por hacha del labrador. Pensaron entonces los morado-

⁹ Se les llama devotos a aquellos fieles que van en movilidad durante la fiesta.

res en buscar la mejor manera de santificar este madero original, haciendo de él una imagen que mitigara sus temores de lo sobrenatural. Pronto hallaron a unos artistas de tanta calidad, como enviados de la Providencia, quienes se comprometieron a esculpir la imagen del Señor Cautivo a condición de guardar mucha reserva de sus personas.

Los misteriosos personajes recibieron los materiales y todo cuanto era necesario para encerrarse en el interior de una casa y realizar la obra sin que nadie les interrumpiese antes de que ésta estuviera terminada. Así transcurrieron varios días, apenas vistos a través de una ventanilla por donde recibían sus alimentos. Pero como se prolongaba la espera de los ayabaquinos, perdieron la calma y creyéndose burlados forzaron la puerta de la casa en cuyo interior no encontraron a ninguna persona y ante ellos sólo se alzaba imponente «La imagen del Señor Cautivo». Este hecho les impresionó de tal manera que cayeron sobrecogidos de temor y de rodillas ante la presencia del Divino Cautivo.

Se cree que los tres misteriosos escultores volaron al cielo después de haber cumplido su genial obra: «El Señor Cautivo de Ayabaca». Lo deducen así los que han transmitido la versión de cómo apareció la imagen que se presenta como un Divino Prisionero.

La bella imagen que fabricaron mide un metro con ochenta y cinco centímetros, es de color moreno y como un cautivo, tiene las manos atadas. Sus rasgos son de gran expresividad, luce claramente los músculos y las venas y tiene los cabellos ensortijados. La piedad y el agradecimiento del pueblo le han provisto de varias coronas de plata y de oro, así como de más de un centenar de lujosos vestidos. Artísticamente pertenece a la Escuela Quiteña.

Geografía:

La ciudad se encuentra en la cima de un cerro a casi tres mil metros de altura, donde los peregrinos suben enormes cuestas, muchos de ellos cargando pesadas cruces como penitencia, es un sacrificio que es compensado por el encuentro con la milagrosa imagen. Como la ciudad no posee infraestructura para recibir a tantos peregrinos, ni estos están en condiciones de hacer muchos gastos, se pernocta en la plaza y las calles, protegiéndose de las bajas temperaturas con mantas de lana o lo que tienen para abrigarse.

4.1. Análisis de la fiesta

Este estudio es gracias a dos aportes: el primero es la tesis doctoral de J. J. Lydon, anteriormente citada, en la que se hace una descripción detallada de los peregrinos que van al santuario durante la fiesta; el segundo aporte es la experiencia que he tenido en la participación de la fiesta como laico y luego como sacerdote en la predicación de la novena durante la fiesta del Señor Cautivo.

Conceptos religiosos de los peregrinos¹⁰

- Concepto de Dios

El concepto de Dios de los peregrinos que van caminando hacia el santuario del Señor Cautivo de Ayabaca, se centra en gran medida en dos respuestas: ante la pregunta ¿Quién es Dios para ustedes? La mayoría responde que es un Padre y en menor número lo reconocen como el Creador. La categoría de Padre, hace ver que la mayoría de los peregrinos ve en Dios la figura de un cuidador y protector. Luego surge otra interrogante ¿Dios premia o castiga en esta vida? Un buen

¹⁰ Lydon realiza una encuesta formulando varias preguntas a los peregrinos del pueblo de Chulucanas que van al santuario



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

número responde que no castiga, sin embargo también hay otro buen número que dice que castiga cuando las personas obran mal; en términos generales la opinión de los peregrinos está dividida, es decir, mitad y mitad sobre si Dios castiga. Lo que llama la atención es cuando se les pregunta si Dios recompensa en esta vida, los peregrinos afirman con fe y claridad que Dios sí recompensa en esta vida y más aún cuando las personas obran bien. Se podría afirmar que la imagen de un Dios castigador está descartada en la fiesta del Señor Cautivo de Ayabaca.

En las novenas previas a la peregrinación y en la misma peregrinación se les ha preguntado si han tenido alguna experiencia íntima con Dios, la respuesta es abrumadora; sí han tenido una experiencia íntima en diferentes circunstancias de la vida; las más significativas fueron cuando Dios les ayudó a salir de un problema o al curarse de una enfermedad; esta respuesta tiene que ver con el sentido profundo de los milagros. En esta creencia de un Dios que escucha a su pueblo y responde a sus gritos de auxilio, destaca el carácter inminente de Dios para el peregrino; en palabras de Manuel Marzal: «un Dios del Aquí y del Ahora, es un Dios de la vida» (Marzal, 1988: 170), es una constante en todos los pueblos del Perú.

Ante la pregunta ¿Quién es Jesús? Aquí la respuesta es variada, la más tradicional: el Hijo de Dios, también como Padre y en menor proporción como un hermano. Entre los peregrinos uno podría esperar que su primera descripción de Jesús sea que lo equiparasen con el Señor Cautivo, sin embargo el porcentaje es insignificante. Obviamente, aunque el Señor Cautivo puede representar a Jesús, él no agota la plenitud de lo que Jesucristo es.

Otra pregunta que nos ayuda a comprender el concepto de Dios de los peregrinos es ¿Por qué mataron a Jesús en la cruz? La pregunta

es para verificar si responden sobre la causa de su muerte más que la finalidad teológica; es por ello que no se pregunta ¿Por qué murió en la cruz? Se hace con el fin de que los peregrinos puedan considerar el conocimiento histórico del acontecimiento y ver la relación de Jesús con los fariseos y las autoridades romanas; sin embargo la gran mayoría de los peregrinos respondió a la pregunta ¿Por qué murió? Fue «para salvarnos».

- La promesa:

Uno de los elementos importantes para ver la relación de Dios con el pueblo peregrino, es el concepto de promesa. En el ámbito religioso la promesa es un pacto recíproco con Dios o con un santo, por el cual una persona busca la intercesión correspondiendo a una necesidad particular. Por lo general las necesidades expresadas son de carácter personal, se pide por la salud personal y familiar, bendiciones en el trabajo, etc.

Muchas veces cuando una persona se encuentra en situación límite acude a Dios o a un santo para pedir una ayuda particular, luego la persona hace la promesa y nace la devoción hacia el intercesor. A través del acto de devoción, la persona agradece al intercesor y al mismo tiempo demuestra que tiene fe; en particular porque ellos creen que esta fe es un elemento indispensable en la concesión de este favor. Al mismo tiempo algunas personas hacen una promesa, no con la intención de recibir un favor especial, sino simplemente como una forma de expresar la devoción a su santo.

En términos generales la Promesa se basa realmente en el principio de la reciprocidad cultural antigua, que sigue siendo una de las bases más importantes para la organización social comunitaria. Haciendo referencia a los peregrinos que van a Ayabaca se les pregunta si alguna vez en su vida han hecho una promesa, la mayoría

responde que sí; como es de esperar la promesa es hecha al Señor Cautivo de Ayabaca, los peregrinos en señal de gratitud y reciprocidad responden con su promesa por el milagro divino concedido.

4.2. Aspectos eclesiológicos dentro de la fiesta

Con los aportes de Aparecida, la perspectiva eclesiológica de los peregrinos parece estar en línea con la de la Iglesia universal; hay mayor conciencia del sentido de pertenencia a la Iglesia. Los peregrinos ahora están organizados por hermandades, la Arquidiócesis de Piura y Tumbes, la diócesis de Chulucanas de donde son la mayor parte de los peregrinos se han preocupado por incluir a las hermandades del Señor Cautivo de Ayabaca dentro de su plan pastoral.

Ello responde a lo que pide el documento de Aparecida cuando se refiere a la formación de los laicos: «la gran novedad de Aparecida además de hacer una valoración positiva de la Religiosidad popular es haber tomado una opción por la formación cristiana de los laicos y de agentes pastorales, en Aparecida se constata que hay una crisis y una debilitación de la fe y que no se podrá sostener una vida cristiana reducida puramente a moralismo, ritualismo y doctrinarismo, con débil participación eclesial y con un divorcio con la vida. Esta formación cristiana debe ser permanente que inserte en la vida comunitaria de la Iglesia (parroquias, CEBs, pequeñas comunidades), que lleve a un compromiso misionero» (Codina, 2008: 173).

Hoy se ve un camino recorrido; los peregrinos del Señor Cautivo de Ayabaca tienen conciencia de ser parte de la Iglesia, durante el año tienen capacitaciones dentro de sus hermandades; algunos se han insertado en el plan pastoral de la Iglesia particular, antes se decía que los peregrinos de Ayabaca sólo se aparecían en el mes de octubre para la fiesta, hoy se viene trabajando para superar

esta percepción, que en gran parte ha sido superada y se espera que en un futuro no muy lejano la mayor parte de los peregrinos se inserten al trabajo pastoral de las parroquias. Esto será posible en la medida que los encargados de la formación de los laicos, dediquen más tiempo a sus capacitaciones; que los agentes de pastoral se enteren del valor de la religiosidad popular y que se aproveche este espacio para formar laicos discípulos y misioneros, que lleguen hasta los últimos rincones de nuestros pueblos. Otro punto a resaltar es que los peregrinos; la mayoría gente pobre y sencilla, creen que la Iglesia debe ejercer su ministerio en la opción preferencial por los pobres, por tanto es tarea del clero y de los religiosos, formar desde la óptica de Cristo para la lucha por los derechos humanos y la justicia social, para que la opción por los pobres no se convierta en mero asistencialismo.

Los artículos centrales usados en la fiesta

Para hacer el análisis de la fiesta es importante mencionar algunos elementos utilizados por los peregrinos en Ayabaca. A la llegada de los peregrinos al pueblo, hay dos caminos; uno para los que van en movilidad y el otro para los que han venido caminando durante varios días, al llegar al santuario los peregrinos que han venido caminando tienen la preferencia. En la entrada del santuario a pocos metros de venerar la imagen deben comprar algunos artículos religiosos, los principales para ese momento son: el algodón, las velas, los milagros y el perfume; luego de la veneración, el peregrino debe comprar una imagen del Señor Cautivo; estos constituyen los elementos más importantes en la devoción de los fieles. A continuación una breve descripción:

- Algodón: ha existido por lo menos desde la época colonial una tradición de frotar el algodón en la imagen de un santo particular, esta tradición es muy fuerte en Ayabaca. En alguna época



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

se prohibió el roce del algodón condenándolo como un acto pagano. Aunque la prohibición no parece haber sido estricta, disminuyó el fervor popular; sin embargo, en la actualidad es evidente que la tradición ha vuelto de nuevo con toda su fuerza y los párrocos ahora no hacen nada para oponerse a la misma.

Muchos creen que por el roce del algodón en la imagen, éste recibe algunos de los poderes divinos, entonces pueden regresar a sus hogares utilizándolo para frotarlo en el cuerpo físico de los miembros enfermos de su familia. No se utiliza para sustituir la medicina; sin embargo proporciona una fuerza extra para curar donde la medicina no hace efecto. Todo ello ayuda a fomentar la creencia de que la imagen transmite algunas de sus cualidades milagrosas al algodón después de haber sido frotado. Un aspecto importante para tener en cuenta es que este uso del algodón está reservado sólo para imágenes especiales, y no es una práctica general, con imágenes que hay en sus parroquias de origen o en altares de la casa.

- Perfume: otra tradición existente en los tiempos prehispánicos es el uso de perfume sobre personas u objetos importantes. Esto todavía se manifiesta en casi todas las procesiones. Cuando la gente va a venerar la imagen, arrojan perfume en ella. La hermandad encargada de vestir la imagen¹¹, rocía perfume y sirve como un símbolo fundamental para resaltar el lugar especial que la imagen tiene en la vida del peregrino.
- Velas: una de las expresiones de valor en todo el Perú es la quema de las velas, se hace frente a una imagen sagrada. En el norte del Perú hay una fuerte devoción para velar a los fieles difuntos en los cementerios, exactamente el dos de

noviembre. Esta práctica de velar no se hace en una casa, sino en la Iglesia o en el cementerio, ya sea para velar una imagen o la tumba de un ser querido. Hay la concepción popular de que la quema de la vela es una ofrenda de sí mismo a Dios, de la misma manera que la vela se consume velando al Señor, así también los fieles quieren ser consumidos por el Señor. Este acto de velar constituye una fuerte influencia psicológica en la oración de la gente; después de venerar la imagen del Señor Cautivo, los peregrinos vuelven para ponerse al frente de la imagen; es el momento de velar, hay silencio y recogimiento, es un fuerte sentido de oración. Los obispos reunidos en Aparecida dicen al respecto: «los peregrinos toman muchas decisiones que marcan sus vidas, esas paredes contienen muchas historias de conversión de perdón y de dones recibidos que millones podrían contar» (Aparecida, 260), la gente está parada velando la imagen agradeciendo por el favor recibido.

- Milagros: son pequeños objetos en formas de corazones, piernas, brazos, etc., tradicionalmente simbolizan el favor especial que fue otorgado a una persona. El peregrino devoto, se acerca a poner sus milagros y la ofrenda económica en las cajas de recolección al lado de las escaleras que conducen a la imagen.
- La imagen del Señor Cautivo: imágenes o cuadros; las fotos del Señor Cautivo, constituyen probablemente el elemento más buscado después del recuerdo de la fiesta. Prácticamente todos los peregrinos compran al menos un cuadro, no importa cuántos ya puedan tener en sus casas, las mismas imágenes se pueden obtener fácilmente en la costa y así no habría necesidad de conseguir las en Ayabaca; sin embargo, ningún peregrino volvería a comprar una imagen en la costa en vez de Ayabaca ¿Cuál es el fin? Compran el cuadro para bendecirlo en el mis-

mo lugar en el que reside la imagen, este gesto es de vital importancia para los peregrinos; es un aspecto que se encuentra en otros lugares de peregrinación en el Perú. Tener las imágenes benditas es una preocupación especial; después de cada misa se invita a las personas para que se acerquen hasta las rejillas del altar y durante varios minutos, el sacerdote está ocupado rociando agua bendita sobre los cuadros.

La Veneración

El símbolo más dominante es la imagen sagrada del Señor Cautivo, es una imponente y majestuosa escultura de un Nazareno con las manos cruzadas. Días antes de la fiesta, el pueblo de Ayabaca está desolado; desde el 1 de octubre hasta el 14 del mismo se va ocupando de puestos de comerciantes y restaurantes, la novena comienza el 4 de octubre por la noche, durante los primeros días los visitantes son devotos que vienen en movilidad y fieles del mismo pueblo de Ayabaca, a partir del 8 al 10, llegan centenares de peregrinos de la sierra del departamento de Piura, concretamente de la provincia de Huancabamba-Perú y del país vecino de Ecuador: Macará, Zamora y Loja.¹²

A partir del 11 hasta el 13 de octubre llegan miles de peregrinos de todos los lugares del Perú, procedentes desde Tacna frontera con Chile¹³, Ica, Chiclayo, Piura y Tumbes; la mayor parte de los peregrinos son de Piura y Tumbes. La pregunta que uno se plantea es ¿Por qué tantos peregrinos en los días de la fiesta? Este es un fenómeno importante de analizar ¿Por qué los peregrinos no vienen en otras fechas? Sería más ordenado, hubiera menos filas para la veneración, los costos de los precios serían más baratos antes de la fiesta que durante

¹² En el año 2012, el obispo de la diócesis de Loja junto con el obispo de la diócesis de Chulucanas, hicieron una oración por la paz en el puente internacional de la frontera Perú-Ecuador. La imagen del Señor Cautivo y la imagen de la Virgen del Cisne reunieron a dos hermanos países maltratados por los conflictos de la guerra

¹³ Estos peregrinos han caminado aproximadamente dos meses antes de la fiesta.

la misma, en los días de fiesta tienen que soportar la lluvia, el frío, filas largas desde tempranas horas, algunos están parados 5 a 6 horas en fila para llegar a venerar la sagrada imagen por unos pocos segundos. Vimos anteriormente el concepto y la importancia de la promesa para el peregrino, así como sus antiguas raíces en el sistema de reciprocidad de la época prehispánica; la gran mayoría de los peregrinos vienen a la fiesta por una promesa particular, generalmente relacionadas con la salud de un miembro de la familia o de ellos mismos. La mayoría de las personas afirman que hicieron la promesa por un milagro particular.

A los ojos de la mayoría de los peregrinos, hay varias cosas esenciales para cumplir con su promesa: una es para venerar la imagen, participar en la procesión y conseguir el cuadro de la imagen. Además de esto, la gran mayoría de peregrinos llegan el día 13 de octubre para asistir a la misa en su honor, siendo esto una oportunidad para que ellos se acerquen al Sacramento de la Reconciliación y recibir la Comunión.

En estos últimos años la sabiduría popular y la prensa le ha llamado: «la fiesta del sacrificio», algunos peregrinos tienen prácticas devocionales privadas que se han comprometido realizar; una de las más espectaculares y novedosas es la carga de pesadas cruces hacia Ayabaca, que varían en peso, aproximadamente un poco más de 150 libras. Éstas se llevan a las montañas y se considera que son un gran sacrificio para demostrar su amor a la imagen. Otra práctica devocional privada es entrar a la Iglesia de rodillas o arrastrándose por el suelo; esta práctica comienza en la entrada del pueblo y continúa hasta que la persona llega a la escalera que conduce a la imagen.

El acto de venerar la imagen (que la gente llama «adorar») es la única oportunidad de acercarse a la imagen del Señor Cautivo. Lo hacen con gran emoción, hay mucho sentimiento, utilizan lo

¹¹ Para entrar a vestir la imagen del Señor Cautivo en sus días de fiesta, sólo pueden hacerlo los varones, no puede entrar otra persona que no haya sido designada para este acto de devoción. La prensa de la televisión tiene acceso a muchos lugares, pero cuando llega el momento de vestir al Señor Cautivo, se cierran las puertas para todos.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

que llevan en la mano, el algodón, los recuerdos y fotos de sus familiares; con el fin de participar del poder divino que ellos creen que la imagen tiene. Hace diez años los peregrinos podían tocar el cabello y el hábito de la imagen; actualmente sólo se puede tocar el hábito, por motivos pastorales. Los devotos quieren tocar porque es un símbolo de que la imagen está «viva», entre los peregrinos hay un dicho popular: «la imagen es viva».

- Significado de una imagen viva (Lydon, 1990: 53-54)

Cuando era niño escuchaba a mi abuela decir que el Señor Cautivo era vivo, era el sentir de muchos peregrinos, aquí la palabra vivo no se refiere a una imagen que pueda caminar y hablar; es una imagen viva porque hace milagros y actúa en la vida del peregrino. No cualquier imagen puede denominarse con este adjetivo; hay otros criterios que hacen que los peregrinos conciben a la imagen como viva, la imagen tiene que ser hecha de madera y no de yeso, que tenga apariencia humana, con ojos de vidrio, cabello, dientes, etc. La sabiduría popular tiene claro que este adjetivo de vivo, no se refiere a que el Señor Cautivo se va a levantar a caminar y a comer; es viva porque hace milagros y cuyas características físicas lo hacen parecer más humano.

- Veneración del grupo

Una de las características esenciales de esta peregrinación es su orientación grupal. Aquí se ve el sentido de la fraternidad, se ve a un grupo unido en peregrinación que culmina cuando entran juntos para venerar la imagen. Los peregrinos manifiestan que es parte de la promesa, ya que asumen la responsabilidad de velar por la seguridad de unos a otros hasta que todos lleguen¹⁴. Ellos co-

14 En el año 2010 una peregrina de la parroquia San José Obrero de Chulucanas, falleció en la caminata de la peregrinación. La promesa de la hermandad es caminar juntos hasta el final, ellos decidieron regresar a Chulucanas para enterrarla, ese año no fueron al santuario de Ayabaca

mienzan a formarse en la entrada de la ciudad; son conducidos por el estandarte, siguen los que entran de rodillas o arrastrándose, luego aquellos peregrinos que llevan cruces pesadas, al final siguen los peregrinos caminantes. A medida que avanzan se cantan canciones, y cuando se cansan los que van de rodillas o llevando una cruz; el grupo comienza a cantar en voz alta y a danzar cerca del peregrino que se encuentra agotado; es como si las palabras de la canción les diera nuevas fuerzas para continuar. Puede tomar varias horas para acercarse al lugar donde reposa la imagen del Señor, cada hermandad tiene que esperar pacientemente detrás de otra. Un detalle que es motivo de otra investigación es que los peregrinos que llegan días antes, concretamente los de la provincia de Huancabamba, no son muy expresivos, ellos cantan poco, prefieren ir orando y en silencio.

- Aspectos favorables de la fiesta

Uno de los elementos que se ve en las fiestas patronales después de celebrar el sacramento del bautismo, es el baile y la bebida de alcohol, si no se da este elemento, la fiesta no es buena. Esto no ocurre en la fiesta del Señor Cautivo de Ayabaca, ni en otros santuarios de peregrinación, tales como: el Señor de los Milagros en Lima, La virgen de la Puerta en Otuzco, la Cruz de Motupe y la Virgen de las Mercedes en el norte de Perú. Es importante detenernos en este aspecto y explicar el motivo; la diferencia parece ser explicada en la búsqueda de la conversión, los peregrinos en la promesa piden un cambio en su vida; esta búsqueda de una «nueva persona» se expresa en este nuevo comportamiento. Para beber, bailar y manifestar la alegría de la celebración que es tan característica de la cultura peruana puede hacerse varias veces durante el año; la peregrinación, sin embargo, es un tiempo fuera del tiempo, una experiencia liminal en la que se pide a una persona actuar de manera diferente en la búsqueda de una nueva identidad. Se presenta para los peregrinos la oportunidad de la conversión

en la vida, a buscar en los paradigmas religiosos y símbolos un nuevo sentido de orden para las relaciones interpersonales difíciles (Turner, 1978: 13-14).

- Símbolos

El que más predomina es el de la imagen del Señor Cautivo. En el símbolo dominante se remarcan dos polos: el polo ideológico y el polo sensorial o fisiológico. En el polo ideológico se centran los elementos referentes al orden moral y social, en el caso de la imagen el polo ideológico es la vida de Jesucristo.

Los peregrinos son muy conscientes de que esta imagen representa a Jesucristo, y muchas de sus prácticas (es decir, no cambiarse de ropa en el camino, o entrar de rodillas o llevando una cruz) están directamente ligadas a las experiencias del Jesús histórico; su vida y enseñanzas representan el ideal al que se sienten llamados a la conversión; el polo fisiológico se distingue fácilmente, debido a la emoción que la imagen evoca en los peregrinos, la alegría inmensa de sólo ser capaz de tocar durante unos segundos el hábito, después de las horas de espera bajo la lluvia; el estar reunidos en inmensas multitudes de fieles, y la naturaleza contagiosa del alto nivel emocional de uno con otro, es la manifestación más notable durante la fiesta.

Mezclar juntos perfume, el ritual de la preparación de la procesión, las canciones y los sacrificios evidentes de muchos que llevan cruces pesadas, algunos de rodillas y otros arrastrándose para mostrar su devoción, hace que el polo fisiológico sea extremadamente fuerte. Esto haría que el símbolo pueda tomar una vida propia y se convierta en una fuente de adoración en lugar de veneración. Cuando se participa de la fiesta se cae en la cuenta que la imagen asume una vida propia y como tal no ofrece la posibilidad de que el polo ideológico desempeñe un papel importante en la

formación de los peregrinos. La Iglesia ha intentado trabajar en el polo ideológico durante la fiesta, a través de las homilias en la novena y en el sacramento de la reconciliación, pero el polo sensorial es abrumador.

Sin duda alguna, éste debe ser es un trabajo fundamental para los agentes de pastoral en la evangelización de esta fiesta religiosa; es decir, las acciones pastorales podrían favorecer la posibilidad de aumentar el polo ideológico de este símbolo dominante.

También la peregrinación se compone de características simbólicas que forman juntos un sistema que puede ser considerado un símbolo dominante. Algunos de los símbolos apuntan a factores ideológicos tales como: la promesa, los preparativos previos a la peregrinación y las oraciones utilizadas a lo largo de la ruta; todo ello encamina al peregrino a caer en cuenta de cómo Dios ha actuado en sus vidas y cómo Jesucristo los llama a un mayor compromiso en la fe; por otro lado el polo fisiológico se acentúa en otros aspectos como la caminata en grupo ayudándose unos a otros para tener fuerza física, durmiendo con la gente pobre en los días que dura la peregrinación, todo ello da un fuerte sentido de comunidad, aquí las manifestaciones sensoriales son mucho más equilibradas que en el caso de la imagen, se puede ver que hay un trabajo realizado en la evangelización.

Los cantos también representan un símbolo dominante, algunas hermandades tienen sus propios cancioneros, las palabras de las canciones proporcionan los criterios ideológicos, instruyen acerca de la vida de Jesús, sobre los valores cristianos de la paz, la fraternidad y la solidaridad. El factor fisiológico, se manifiesta en el poder de las canciones que actúa cuando el peregrino está cansado, la hermandad lo rodea y cantan alrededor de la persona para que recobre sus fuerzas físicas,



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

los cantos tienen un aspecto positivo para animar a los peregrinos. Aquí también se puede ver un equilibrio entre los dos polos.

Para la evangelización integral, los agentes de pastoral deben tratar de reforzar los polos ideológicos si se pretende lograr en la fiesta del Señor Cautivo de Ayabaca una fuente para la evangelización integral; en la actualidad este trabajo se hace en algunos aspectos, pero el énfasis pastoral está dirigido a los días de la fiesta en la que el polo sensorial dominante de la imagen es tan fuerte, que los intentos de enunciar el polo ideológico siguen siendo cuestionables en su eficacia. Es tarea de la Iglesia dar una formación permanente durante el año, para fortalecer el polo ideológico, de manera que los peregrinos vivan esta fiesta como un medio para la evangelización.

5. EVANGELIZACIÓN INTEGRAL EN LA FIESTA DEL SEÑOR CAUTIVO

Después de haber hecho un recorrido sobre el valor de la religiosidad popular y su aplicación en la peregrinación de la fiesta del Señor Cautivo de Ayabaca y teniendo en cuenta lo reflexionado por los obispos de América Latina desde la Conferencia de Medellín hasta Aparecida, podemos juzgar a la religiosidad popular como una fuente para la evangelización integral; aplicaremos los tres criterios que se mencionaron en la introducción: a) la dimensión trascendente; b) la dimensión horizontal, y c) la dimensión interior.

Es necesario tener en cuenta que la mayoría de estos criterios se agrupan alrededor del polo ideológico de un símbolo, se ocupan de los derechos sociales y morales de un cristiano, el conocimiento de Dios, la participación en los sacramentos y el aprecio de las Sagradas Escrituras.

Así, para cumplir con estos criterios, los agentes de pastoral deben ser continuamente me-

diados por los que el polo ideológico puede fusionarse con eficacia al polo fisiológico.

5.1. Dimensión Trascendente

Aquí los principales aspectos para juzgar los criterios, es caer en la cuenta si la fiesta lleva al conocimiento correcto de Dios y de su Hijo Jesucristo y al sentido de lo trascendente en la vida de las personas. El sentido de lo trascendente es más fácil de identificar ya que el elemento fundamental es la fe, las personas creen en un Dios Trascendente, que les ayuda, les acompaña en la vida cotidiana y les hace milagros. Es un Dios que mientras actúa, está en un plano diferente de existencia y por eso puede hacer milagros y hacer mejor la vida de los seres humanos.

El conocimiento de la persona de Jesucristo es más difícil de discernir, entre los títulos más mencionados son los de Hijo de Dios, hermano, Segunda Persona de la Santísima Trinidad. Los peregrinos identifican al Señor Cautivo con Jesús y lo ven como el que sufrió y murió para salvarnos; sin embargo el conocimiento de su vida sólo se relaciona con la pasión y la muerte, el conocimiento del Jesús histórico está ausente. Esta es una dificultad que se presenta en las manifestaciones religiosas populares y la Fiesta del Señor Cautivo no es una excepción. Durante los días de la fiesta, hemos visto la dificultad que presenta el polo fisiológico frente a la imagen que se hace dominante, se corre el riesgo de olvidar lo que realmente significa. Es tarea de los agentes de pastoral poner su esfuerzo en este aspecto ya que esta idea es sólo temporal durante los días de fiesta, se puede aprovechar los programas de catequesis de pre peregrinación, en retiros espirituales, en la administración de los sacramentos. El fin de esta dimensión es formar una conciencia de la dignidad de la persona de Jesucristo.

En cuanto al concepto de Dios como Padre, en sentido de amor y cariño es la expresión más

utilizada por los peregrinos, las personas agradecen a Dios por los favores recibidos y experimentan el amor de Dios que les acoge y les perdona. La experiencia de la Fiesta del Señor Cautivo de Ayabaca está en sintonía con lo que dicen los obispos reunidos en Aparecida: «La mirada del peregrino se deposita sobre una imagen que simboliza la ternura y la cercanía de Dios. El amor se detiene, contempla el misterio, lo disfruta en silencio» (Aparecida, 259).

5.2. Dimensión Horizontal

Aquí el primer criterio para examinar es ver su sentido de pertenencia a la Iglesia; las personas se consideran claramente como miembros de la Iglesia y no identifican a la Iglesia sólo con la jerarquía. Hay aceptación del concepto de Iglesia como pueblo de Dios de la que ellos mismos son parte. Sin embargo si la práctica de los sacramentos se considera un elemento importante para la Iglesia, este es un elemento faltante y la fiesta religiosa hace poco para dar una solución; excepto en los programas de formación durante la pre-peregrinación de cada Iglesia Particular.

En la fiesta muchos peregrinos acuden al sacramento de la reconciliación, pero en gran mayoría son consejos espirituales, debido a que muchas parejas están conviviendo y no han recibido el Sacramento del Matrimonio. Los agentes de pastoral deben tomar en cuenta esta medida para formar a los peregrinos en la vida sacramental. El documento de Aparecida ofrece a los agentes de pastoral un proceso para la formación que se puede aplicar a la Fiesta del Señor Cautivo: el encuentro con Jesucristo, la conversión, el discipulado, la comunión y la misión (Aparecida, 278).

Un aspecto importante durante la peregrinación es el sentido de hermandad y comunidad, los peregrinos se tratan de hermanos, hay un trato

de igualdad, comparten lo poco que llevan: alimentos, abrigos y medicina; todo ello es muestra de responsabilidad social. Actualmente las hermandades están bien organizadas, cada una con su propia junta directiva.

En esta dimensión la experiencia Communitas estudiada por el antropólogo Víctor Turner¹⁵ puede ayudarnos en la experiencia de la peregrinación de la fiesta: communitas es una fuerza que permite al peregrino experimentar la fraternidad en un nivel profundo, da un fuerte sentido de profetismo con capacidad de denunciar las injusticias sociales a favor de los más necesitados, los peregrinos se tratan de hermanos, subrayando el trato justo entre todos, se percibe durante los días de caminata la búsqueda del bien común. Siendo así, la experiencia de la fraternidad es una experiencia de la irrupción del Reino y en sí mismo un elemento valioso de la fiesta.

En la diócesis de Chulucanas¹⁶ mediante el plan pastoral RED¹⁷, se trabaja para formar a los peregrinos en la responsabilidad social. El pueblo pobre y sencillo que manifiesta su fe cristiana en la religiosidad popular se da cuenta de la necesidad de poner en práctica las buenas obras, desde su pobreza, quieren luchar contra ella.

La religiosidad popular manifestada en la fiesta del Señor Cautivo, debe ser un medio para la evangelización integral, los agentes de pastoral deben aprovechar los espacios de fraternidad y

¹⁵ Víctor Turner; antropólogo cultural escocés, estudioso de símbolos y ritos de las culturas tribales y su rol en las sociedades. Da un aporte acerca de la experiencia de Communitas, la define como una cualidad relacional de la plena comunión entre las identidades definidas que puede surgir de una variedad de circunstancias en una manera espontánea. La estructura social es la forma de estado-rol de relacionarse con los demás, mientras que la communitas subraya la igualdad y camaradería, ya que es un encuentro directo e inmediato «entre el libre, igual, nivelado y el total de los seres humanos, ya no segmentado a puestos estructuralmente definidos».

¹⁶ La diócesis de Chulucanas está conformada territorialmente por tres provincias del departamento de Piura: Ayabaca, Morropón y Huancabamba. Es una diócesis pobre, en su gran mayoría campesinos con un fuerte sentido de la fe.

¹⁷ Renovada evangelización diocesana.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

comunidad en la pre-peregrinación, en la peregrinación y en la fiesta misma, para seguir formando en la responsabilidad social, principalmente en la opción por los pobres. Y cuando se dice formar en la responsabilidad social no quiere decir que es asistencialismo, la responsabilidad social debe llevar al peregrino al encuentro con Jesucristo.

5.3. Dimensión Interna

En esta dimensión, los obispos de América Latina, proponen que una fiesta religiosa popular debe dar la debida importancia a la Palabra de Dios y a la formación en la vida de oración. En la fiesta de Ayabaca se puede ver el aprecio que el pueblo tiene por la Palabra de Dios, muchos peregrinos llevan consigo la Biblia para usarla durante el camino; todos los subsidios que ofrece la diócesis de Chulucanas, particularmente los folletos se basan en las Sagradas Escrituras. Sin embargo durante la fiesta las Escrituras sólo se usan en las celebraciones eucarísticas; una vez más el polo ideológico se ve obstaculizado por el polo fisiológico de la imagen. Este polo fisiológico, sin embargo se convierte en este caso en ayuda para desarrollar una profunda vida de oración, los fieles con sus velas encendidas se concentran mirando a la imagen para tener un momento íntimo con Dios.

Todo ello está en sintonía con lo que reflexionan los obispos en Aparecida: El amor se detiene, contempla el misterio, lo disfruta en silencio. También se conmueve, derramando toda la carga de su dolor y de sus sueños.

La súplica sincera, que fluye confiadamente, es la mejor expresión de un corazón que ha renunciado a la autosuficiencia, reconociendo que sólo nada puede» (Aparecida, 259). Aquí se puede ver que el polo fisiológico actúa de manera positiva. Otro criterio de evaluación es la conciencia del pecado a nivel personal y social. Hemos visto que la experiencia de *communitas* ofrece en sí misma

una poderosa crítica a la estructura; es una clara manifestación de pecado social y estructural. Los obispos piden también que se trabaje en la conciencia personal de pecado. La experiencia de *communitas* proporciona un reto; hace un fuerte llamado a la conversión personal, aquí los peregrinos experimentan una transformación en sus vidas, una purificación del pecado. En la fiesta del Señor Cautivo de Ayabaca, muchos peregrinos caminan varios días con el fin de cambiar sus vidas para «no ser como antes».

Los obispos en Aparecida también resaltan este aspecto como se ha mencionado anteriormente: «En los santuarios, muchos peregrinos toman decisiones que marcan sus vidas» (Aparecida, 260). Se puede percibir también un corte, que es motivo para el trabajo pastoral: la peregrinación parece divorciarse de la vida cotidiana, en el sentido de que algunos peregrinos piensan que la conversión es sólo durante los días de caminata y la fiesta; y que regresando a casa pueden vivir de la manera que deseen.

La tarea de la evangelización de los agentes de pastoral, será la de tratar de encontrar la manera para formar en el convencimiento de que un verdadero peregrino unirá la experiencia de peregrinación para toda su vida; a la luz del documento de aparecida se ha dado un avance en este criterio.

CONCLUSIONES

La fiesta del Señor Cautivo de Ayabaca se puede entender a la luz de la unión de dos sistemas culturales, la del sistema peruano-indígena de la costa norte y la del sistema español. Conociendo las culturas pre-incas y la incaica propiamente dicha, se puede ver que ciertos elementos religiosos-culturales están arraigados a lo largo de los siglos; hoy se puede hablar de una expresión indígena del cristianismo.

La peregrinación es también una parte de la experiencia cristiana española, por lo que este elemento de fe se mezcla fácilmente con la cultura peruana prehispánica; con la introducción de diferentes imágenes de santos, María, y diferentes devociones a Jesús. El español le dio a la cultura indígena un sustituto para sus antiguas huacas, que siempre fueron un elemento importante en sus centros de culto. La imagen se podía tocar, y por lo tanto sentir el poder de la obra divina, era una parte esencial de la expresión cultural, tanto para indígenas como para españoles.

De esta manera las imágenes jugaron un papel significativo para la inculturación de la fe cristiana en la realidad cultural del Perú. De particular importancia era la creencia en los milagros, claramente expresada por los primeros cronistas. Fray Antonio de la Calancha, afirmaba que ciertas imágenes se convirtieron en el centro del poder de Dios, obrando milagros en la vida de la gente. De la Calancha señala que los peregrinos llegaban a Guadalupe, porque la imagen comenzó a ganar fama por los milagros que hacía (Jaramillo, 2002: 136).

Sin embargo, uno podría equivocarse si se equipara esto con una fe pasiva que no le pida a los peregrinos su propio compromiso. Los peregrinos están convencidos de que Dios actúa libremente ante la petición de su milagro, y aquí el principio de reciprocidad es vital.

En la religiosidad popular los agentes de pastoral deben poner énfasis en el polo ideológico, caso contrario el polo fisiológico prevalecería, llevando a la imagen a una fuente de adoración en lugar de la veneración.

Estas tres dimensiones que se han presentado: la trascendente, la horizontal y la interior, ayudan a evaluar algunos criterios para que la religiosidad popular sea una fuente de evangelización integral. Es necesario que el peregrino tenga

un concepto adecuado de Dios y de su Hijo Jesucristo, que tenga claro su sentido de pertenencia a la Iglesia como bautizado, que viva y participe con gratitud la celebración de la Eucaristía, que exprese su sentido de fraternidad en la comunidad que le mueve asumir un compromiso pastoral social en la Iglesia, especialmente con los pobres; todo ello debe estar fundamentado en el conocimiento de la Palabra de Dios y en los momentos íntimos de oración personal y comunitaria.

Este análisis de la peregrinación de la fiesta del Señor Cautivo de Ayabaca, puede ayudarnos para evaluar criterios de una expresión particular de religiosidad popular y encaminarla para lograr la evangelización integral. La manifestación de la religiosidad popular en la fiesta del Señor Cautivo después de un largo proceso de formación y evangelización, está en sintonía con lo que nos piden los obispos de América Latina y el Caribe.

No está demás repetir las palabras de Medellín: «Que se realicen estudios serios y sistemáticos sobre la Religiosidad Popular y sus manifestaciones, sea en universidades católicas, sea en otros centros de investigación socio-religiosa» (Medellín, 6).

Hoy la religiosidad popular ya no es considerada como una superstición o como algo que hay de purificar; los obispos lo afirman claramente: «Cuando afirmamos que hay que evangelizarla o purificarla, no queremos decir que esté privada de riqueza evangélica» (Aparecida, 262). Es tarea de los misioneros y teólogos de América Latina profundizar y reflexionar más sobre este tema, de manera que se puedan brindar valiosos aportes para la aplicación pastoral en nuestros pueblos, donde la gente sencilla vive con intensidad y gratitud la religiosidad popular.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

BIBLIOGRAFÍA

- DE LA CALANCHA, A. (1974). Crónica Moralizada. Lima. Prado Pastor.
- FLORISTÁN, C. Y TAMAYO, J. J. (2002). Diccionario de Pastoral. Estella (Navarra). Verbo Divino.
- CELAM (1968). «La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la Luz del Concilio»: II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Medellín: Evangelización y crecimiento de la fe. Bogotá. Secretariado General.
- CELAM (2001). «La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina»: III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla: Comunión y Participación. Lima, Paulinas, 12ª edición.
- CELAM (1992). «Nueva Evangelización promoción humana cultura cristiana Jesucristo, ayer, hoy y siempre»: IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Santo Domingo. Lima. Conferencia Episcopal Peruana.
- CELAM (2007). «Discípulos y Misioneros de Cristo, Camino, Verdad y Vida, para que nuestros pueblos tengan vida en Él»: V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Aparecida. Santa Cruz. Conferencia Episcopal Boliviana 2007.
- CELESTINO-MEYER, O. (1981). «La posible articulación del ayllu a través de las cofradías»: MATA, C. (COORD.), Etnohistoria y antropología andina. Lima. Xxxx
- CODINA, V. (2008). Para comprender la Eclesiología desde América Latina. Estella (Navarra). Verbo Divino.
- LIRA, J. Y MEJÍA HUAMÁN, M. (2008). Diccionario quechua-castellano-castellano-quechua. Lima. Universidad Ricardo Palma.
- LYDON, J. J. (1990). Popular Religiosity as a means of integral Evangelization: A case study of de feast of Señor Cautivo in Ayabaca, Perú. Roma. Tesis doctoral por la Pontificia Universidad Gregoriana, Facultad de Misionología.
- LYDON, J. J. (2007). «Aparecida y la religiosidad popular: Cumbre de un desarrollo de reflexión»: Medellín 33/132, 537-550.
- JARAMILLO ESCUTIA, R. (2002). Huellas Agustianas. México. OALA.
- SHADY SOLÍS, R. (2004). Caral, la ciudad del fuego sagrado. Lima. Interbank. MATA, C. (COORD.) (1981). Etnohistoria y antropología andina. Lima. Xxxx.
- MARZAL, M. (1988). Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MARZAL, M. (XXX). Estudios sobre la religión campesina. Lima. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MUÑOZ CORONADO, X (2008). Atlas departamental del Perú Piura-Tumbes. Lima. La República.
- PÁUCAR POZO, J. (1980). Provincia de Ayabaca-Piura. Lima. TIGI.
- TURNER, V. Y TURNER, E. (1978). Image and Pilgrimage in Christian Culture. Oxford. Basil Blackwell.

LA ALTERNATIVA AMERICANA PARA LA PROVINCIA DE FILIPINAS

Emiliano Sánchez Pérez, OSA
Vicariato de Argentina-Uruguay
onailimes@yahoo.com

Resumen.-

Presentamos el segundo y último trabajo sobre la grave situación que la Provincia de Filipinas vivió a raíz de la revolución Tagala. El anterior está publicado en las Actas del Congreso de la Orden celebrado en Roma 1912. Sintiendo perdido el tradicional campo pastoral de Filipinas, era de la máxima urgencia encontrar nuevos espacios de trabajo para los casi trescientos frailes expulsados de sus parroquias, muchos sufriendo duro cautiverio en la cárcel, y algunos fusilados. El momento era de la máxima gravedad, que tres grandes personalidades de la Provincia de Filipinas lograron sortear: El P. General Tomás Rodríguez, el P. Provincial José Lobo y el flamante Vicario para Brasil y Argentina, P. Joaquín Fernández Palicio.

Simultáneamente con estas personalidades apareció la providencial celebración en Roma (1899) del Concilio Latinoamericano, lo que permitió al P. General Tomás Rodríguez contactar con varios obispos hispanoamericanos, de donde salieron prometedoras alternativas de trabajo pastoral. El cambio fue extraordinario en lo geográfico, cultural y pastoral. Pero el enorme interés y ejemplar optimismo con que emprendieron la nueva andadura los hasta entonces misioneros en la frondosa vegetación filipina, les permitió superar todas las dificultades entre ellas el idioma. En distintas travesías, a veces casi sin escala en España, se trasladaron desde Filipinas a Hispanoamérica, en nuestro caso, a Brasil y la Argentina. La grandeza de ánimo de las tres personalidades indicadas, bien acompañadas del entusiasmo colectivo de los antiguos

misioneros, hicieron posible lo que parecía inevitable: El salto desde su temida ruina en Filipinas al nuevo e imprevisto florecimiento americano.

El ritmo fundador tanto en Brasil como en la Argentina fue relevantemente acelerado. Las fundaciones se multiplicaron, y los abandonos no faltaron, más numerosos en Brasil que en Argentina. En esta, las existentes en 1910, menos el cierre de parroquia y colegio en Paraná en 1920, continuaron pujantes, hasta la década de 1940, en que se clausuró algunas, a causa de la escasez de personal provocada por los religiosos fusilados en la Guerra Civil Española 1936-1939. Estos cierres, se vieron también atenuados por las nuevas fundaciones en Mendoza y Montevideo. El trabajo consta de dos partes bien delimitadas: una primera de elaboración histórica, con material diverso editado y archivístico, y una segunda de transcripción de toda la documentación encontrada en Archivos de la Orden: Roma, Valladolid, Madrid y Vicarial de São Paulo y Buenos Aires. Queda aún un buen trabajo de rastreo archivístico en los distintos obispos y arzobispados donde hubo o hay presencia agustiana. Ahí no hemos llegado. Nosotros valoramos mucho este trabajo de transcripción, pues no es difícil constatar pérdidas de documentos en distintos archivos, que con este trabajo se evitan. Los investigadores son los más agraciados, pues sin viajar, lo tienen así bien a mano.

Palabras clave.-

Revolución Tagala, Provincia de Filipinas, Concilio Latinoamericano, nuevos campos de pastoral, personalidades eclesíásticas.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

Summary.-

We present the second and final work on the plight Philippine Province lived Tagala following the revolution. The above is published in the Proceedings of the Congress of the Order held in Rome 1912. Feeling lost traditional pastoral country of the Philippines, was of the utmost urgency to find new work spaces for nearly three hundred monks expelled from their parishes, many suffering hard bondage in jail, and some shot. The moment was of maximum severity, three great personalities of the Philippine Province managed to overcome: The P. General Tomás Rodríguez, P. Provincial and José Lobo brand new Vicar for Brazil and Argentina, P. Joaquín Fernández Palicio.

Simultaneously with these personalities appeared providential celebration in Rome (1899) of the Latin American Council, which allowed the P. General Thomas Rodriguez contact several Latin bishops, from which promising alternative pastoral work out. The change was extraordinary in the geographical, cultural and pastoral. But the great interest and optimism that copy began the new journey the hitherto Filipino missionaries in the lush vegetation, they enabled them to overcome all difficulties including language. In various passages, sometimes almost non-stop in Spain, they moved from the Philippines to Latin America, in our case, to Brazil and Argentina. The magnanimity of the three personalities mentioned, well accompanied by the collective enthusiasm of the early missionaries, made possible what seemed inevitable: Jumping from the dreaded ruin in the Philippines to new and unforeseen American flowering .

The founder pace in Brazil and in Argentina was relevantly accelerated. Foundations multiplied, and dropouts were not lacking, most numerous in Brazil than in Argentina. In this, existing in 1910, less closing parish and school in Paraná in 1920, continued buoyant until the 1940s, in that any closed because of staff shortages caused by religious shot in the War Spanish civil 1936-1939. These closures were also attenuated by new foundations in Mendoza and Montevideo. The work consists of two well defined parts: the first historical development, with different edited and archival material, and a second transcription of all the documents found in archives of the Order: Rome, Valladolid, Madrid and Vicariate of São Paulo and Buenos Aires. There is still a good job of tracking the various archival bishoprics and archbishoprics where there are or have Augustinia .

Keywords -

Revolution Tagala, Province of the Philippines, Latin American Council, new fields of pastoral, ecclesiastical personalities.

Cuando la tormenta filipina estalló en 1896 y finalizó en 1898 con el naufragio de España y el inminente peligro de extinción de la Provincia del Santísimo nombre de Jesús de Filipinas, nadie podía intuir el futuro prometedor que tanto a la provincia de Filipinas como a la misma Orden Agustiniense les esperaba en el Nuevo Mundo. El descalabro de la Revolución Tagala era de tal magnitud, que ni los espíritus más avisados ni las inteligencias más escrutadoras podían auscultar ni la pujante nueva etapa en el archipiélago filipino ni la prometedora restauración hispanoamericana.

En las "viejas" Provincias injertándoles nueva savia, como en las provincias de Nuestra Señora de Gracia de Colombia, Perú y Chile, ni en la primera presencia en Brasil o restauración «chilena» en el antiguo Río de la Plata, hoy Argentina fundamentalmente (cf. Sánchez Pérez, 2012: 653-715).

En las "viejas" Provincias injertándoles nueva savia, como en las provincias de Nuestra Señora de Gracia de Colombia, Perú y Chile, ni en la primera presencia en Brasil o restauración «chilena» en el antiguo Río de la Plata, hoy Argentina fundamentalmente (cf. Sánchez Pérez, 2012: 653-715).

No es admisible el que aquella lucha sea explicada solamente por la oposición del clero y patriotas filipinos contra las órdenes monásticas, ni por los abusos de la administración, ni por las reformas introducidas en el régimen de los

municipios, ni aún a las sociedades masónicas, tal cual estaban condenadas por la Iglesia, ni a ningún otro factor considerado aisladamente, sino al conjunto de todos estos elementos, unidos a la irrenunciable conquista de la libertad. Y hasta es posible que en medio de ese torbellino revolucionario, los únicos que defendieron con verdadero tesón la soberanía de España, fueran las distintas Órdenes religiosas, pues estas eran la única institución que había crecido y se había identificado realmente con el pueblo. Lo cierto es que allí sobrababan los frailes, los funcionarios públicos, los representantes del poder civil y religioso, fuera cual fuera su categoría, dignidad, posición o empleos.

También se ha afirmado que durante el cautiverio, las animosidades y las venganzas de las masas se dirigían contra los individuos de las Órdenes religiosas. No parece cierto desde el momento que el mayor o menor rigorismo dependían del jefe de turno, en cuya demarcación se hallaban los prisioneros. La levedad que caracterizó a alguno de estos jefes, y el rigor y fanatismo de otros, acentuaban los atropellos, según los antecedentes y manifestaciones de amor patrio, que concurrían en las personas atropelladas.

Los filipinos, concedores de la nobleza y del carácter español franco y expansivo, tuvieron la habilidad de atrapar entre sus redes a la inmensa mayoría de los españoles. Muchos ignoraban el manejo de un simple revolver, y los más vivían tranquilos en sus parroquias, cuando de la noche a la mañana, y sin el menor síntoma de sublevación, si se exceptúa el que se cernía en los ambientes separatistas, fueron llevados a la cautividad, hasta que en 1898, concluyó la dura prueba del cautiverio.

Pero lo cierto es que sin la intervención del primer Delegado Apostólico, Monseñor Lachapelle, hubieran abandonado aquellas Islas casi



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

todos los religiosos, por lo menos los de la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas. La causa no fue en modo alguno el inexistente odio y rencor de las masas contra los institutos religiosos, sino la necesidad de impedir el aburrimiento y la inercia de los religiosos. Una vez más, el pueblo creyente sentía de forma muy distinta a bastantes de sus dirigentes políticos.

Llegados a este punto, tenemos que confesar que nuestro propósito es centrarnos exclusivamente en Brasil y la Argentina, con ciertas similitudes en la restauración de la Orden Agustiniense en la confluencia del final del siglo XIX y principios del XX, pero con grandes disimilitudes en los siglos coloniales, pues mientras el Virreinato del Río de la Plata conoció tanto la presencia agustiniana institucional y episcopal, el Brasil desconoció prácticamente las dos. Dejamos para mejores plumas a la actual provincia chilena, tomando hoy como argentina la antigua presencia chilena en la provincia de Cuyo, y prescindiendo del buen hacer de la provincia de Holanda en el Antiguo Alto Perú, hoy Bolivia, o de la de sus semejantes en el noroeste sudamericano¹.

El siglo XIX la historia argentina había presentado ciertos paralelismos con la historia de España, tanto en lo político como en lo eclesiástico con pequeñas diferencias cronológicas. Si en el campo político social a las guerras carlistas podemos situar en paralelo los enfrentamientos entre unitarios y federales, en el religioso la desamor-

¹ Durante la Colonia Brasil se nos presenta como algo completamente diferente al resto de las naciones sudamericanas. Ciertamente que Brasil no conoció la presencia de la Orden Agustiniense lo mismo que los actuales Uruguay y Paraguay, pero Asunción (diócesis del Río de la Plata con sede en Asunción) del Paraguay sí contó entre sus obispos a algún representante de la Orden Agustiniense, como Baltasar de Covarrubias y Muñoz (1601-1603); Luis López de Solís (1591); Juan de Almaraz (1592), Francisco de la Serna (1635). Montevideo no pudo conocer obispos agustinos durante dicho período Colonial, porque esta sede nació después. Concretamente en el año 1830 es separada, por ley gubernamental, la Iglesia Oriental (Uruguay) de la Diócesis de Buenos Aires, y el 14 de agosto de 1832 fue constituida Vicariato Apostólico. El 13 de julio de 1878, León XIII crea el obispado de Montevideo, para posteriormente, por mandato de S.S. León XIII, el 19 de abril de 1897 crearse el Arzobispado de Montevideo.

tización de Mendizábal de 1837 en España había sido precedida por las leyes de reforma de regulares iniciada por Bernardino Rivadavia en Buenos Aires en 1822 y copiadas en San Juan y Mendoza por del Carril y Molina, respectivamente. Ambas vaciaron los conventos de sus moradores y ambas integraron los bienes de las extintas religiones en el erario nacional. Los religiosos, los menos, se integraron sin renunciar a su estado consagrado en la actividad política local, pero la mayoría no le quedó otra opción que entrar a formar parte del clero secular.

¿De entre los varios cientos de exclaustrados agustinos peninsulares, se decidieron algunos a cruzar el Atlántico y continuar su vida agustiniana en la emancipada América? Aunque hay autores que afirman que sí lo hicieron de otras Órdenes religiosas, no conocemos ningún caso de miembros de la Orden de San Agustín que lo hicieran hacia las entonces Provincias Unidas del Río de la Plata, Chile y antiguo Virreinato del Perú.

La única disimilitud entre España y Argentina residía en la pervivencia del convento conocido como de agustinos filipinos de Valladolid respetado como misión de Asia. Los otros dos conventos respetados fueron el de Ocaña de los dominicos y el de Monteagudo de agustinos recoletos. Su finalidad era preparar misioneros para las posesiones españolas de Ultramar, especialmente Filipinas. Los liberales españoles sabían muy bien, que en su gran dificultad para mantener un escueto atisbo de administración pública en Filipinas, los religiosos eran el remedio exageradamente más barato.

Esta es la razón de por qué hasta 1898, cuando España perdió a manos de Estados Unidos las Indias orientales, la situación de las comunidades religiosas en Filipinas fue relativamente próspera. Debido a la grave ausencia de funcionarios en la administración civil filipina el único

representante llegó a ser el cura párroco, es decir el fraile (cf. Andrés-Gallego, 2004: 684; Robles Muñoz, 1986: 278).

Según lo dicho, desde 1837 los únicos religiosos que se permitieron en España eran los misioneros. Pero, a pesar de las graves trabas oficiales, como la floración de vocaciones era más que notable al mediar la centuria, los agustinos consiguieron, primero en 1865, que se les diera el monasterio de La Vid para albergar a los estudiantes profanos que en 1888 alcanzaron el número 169 los estudiantes de Filosofía y Teología (cf. Rodríguez y Álvarez, 1997: 169), a lo que siguió en 1881 la restauración de la Provincia de Castilla con el nombre de Santo Tomás de Villanueva de España y sus Antillas.

Los agustinos tuvieron, lo mismo que las demás Órdenes, un gran florecimiento vocacional, que unido a los esfuerzos en favor de los estudios de varios capítulos provinciales, trajeron como fruto el creciente prestigio de la Orden en España. Este empeño intelectual se vio enriquecido por el esfuerzo renovador impulsado por el P. Cámara, quien además de promover los estudios eclesiásticos, fundó la Revista Agustiniense, hoy La Ciudad de Dios, y preparó la creación de la universidad María Cristina de El Escorial (Orcasitas, 1981: cap. III y IV). Este optimista panorama no es de extrañar que provocara el deseo de varias diócesis americanas de hacerse con la presencia de estos agustinos españoles (cf. 1981: cap. III y IV; Pérez de Arrilucea, 1947: 205-254; Rodríguez, 1959: 35-111). La fama de su preparación había llegado hasta el continente americano.

Con este prometedor futuro llegamos a la revolución filipina, revolución que dentro de las varias causas que se le suelen atribuir, algunos estudiosos afirman que dicha revolución se fue fraguando lentamente, aunque bien arropada y orientada por poderosas cabezas, interpre-

tación con la que coincide el gran historiador agustino español de las Islas Filipinas Isacio Rodríguez, considerado por algunos como el mejor historiador del siglo XX de la nación filipina.

Pero esta generosidad vocacional el gobierno español la acompañaba con atractivos privilegios, que implicaban un trato desfavorable al clero filipino y el descontento del mismo hacia la metrópoli, que terminó transformándose en necesidad independentista.

El aplastamiento del motín de Cavite en 1872, en el que fueron deportados numerosos filipinos y ajusticiados los curas nativos Mariano Gómez, José Burgos y Jacinto Zamora, la cuestión que se creyó zanjada, no hizo más que incrementarse, con fuertes demandas de igualdad del clero filipino con el regular español, quienes apoyados en el movimiento La Propaganda, de la denuncia de los privilegios de las órdenes regulares, terminaron tomando un marcado sesgo anticlerical y antiespañol (cf. Blanco Andrés, 2010: 183; 2005: 285).

Estos años en que se incrementaron las acciones nacionalistas contra el clero regular, coincide con el mayor dinamismo de la provincia de los agustinos de Filipinas, con una innovadora dedicación al estudio, afianzamiento de nuevos espacios misionales y sondeo de otros.

En 1888 tenían a su cargo 2.072.020 almas repartidas en 201 pueblos de 10 provincias. El total de religiosos de la Provincia era de 569, seguramente el mayor de entre los institutos del país, todos ellos inmersos en un serio plan de mejora de la formación religiosa más acorde con los tiempos, hasta llegar al vasto plan de estudios de 1877, más detallado y ambicioso que los anteriores, pero incapaz de evitar el fuerte choque entre «intelectualistas» y «misioneros» (Rodríguez, 1991: 195-263).



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

La gran personalidad de este momento fue el P. Manuel Díez González, quien veía la urgencia de diversificar la actividad de la provincia. Temía la presencia exclusiva en las Islas, por el peligro de un movimiento revolucionario o legislación anti eclesial. De ahí su atención a las misiones de China y sondeos de nuevos territorios como Australia y América. Sus intuiciones no iban descomulgadas. En 1896 comenzó de nuevo la revuelta en la isla de Luzón dirigida por Aguinaldo para terminar con la intervención de Estados Unidos en 1898.

El costo para la provincia de Filipinas fue enorme, hasta colocarla al borde de la ruina total, de la que le salvó un hombre providencial, el P. José Lobo, sucesor del P. Manuel Díez González. Un total de 119 agustinos sufrieron dura prisión y 15 sufrió distinta muerte (cf. Rodríguez y Álvarez, 1995: 137-173).

La presión del mando militar americano hizo posible la liberación de los prisioneros (cf. Rodríguez, 1995: 115-135). De entre el cúmulo de preocupaciones la que más laceraba y hería el corazón era precisamente la situación crítica de esos religiosos prisioneros. Se temía y con razón por sus vidas. A esto había que unir la reducción de las casas de la Provincia, que al tenerlas casi todas ellas en las Islas, quedó expuesta a la insignificancia y a la imposible subsistencia de los religiosos. Por eso, en los años en que el P. Lobo hubo de hacerse cargo de la dirección de la Provincia de 1899 a 1905, la alternativa americana dejó de ser un prometedor horizonte a explorar, para convertirse en una realidad necesaria.

Ahora cobraba su verdadera dimensión y preciso valor el viaje exploratorio realizado por dicho P. Lobo con su posterior informe sobre las posibilidades hispanoamericanas (cf. Viforcós Marinas, 1999: 7; Martínez, 1911: 518). El traslado que hizo de su residencia de Manila a Madrid era todo

un símbolo: El P. Lobo cerraba una etapa, la filipina, y habría otra nueva, la americana (Viforcós Marinas, 1999: 7-8).

La nueva realidad impuso un nuevo esquema de trabajo. Por eso, la preparación del personal se convirtió no sólo en una de las primeras medidas del P. Lobo. Sino en el pilar de la nueva andadura. La respuesta de los religiosos fue ejemplar. Con su proverbial espontaneidad, así nos lo cuenta el mismo P. Lobo: «Se mandan religiosos a Colombia, al Brasil y a otras partes, y todo el mundo obedece, nadie reclama...

Se presentan voluntarios para las Misiones de China, muchos más de los que se necesitan... Nunca he visto a la gente más formal que ahora, y espero que de la tribulación hemos de salir regenerados» (Martínez, 1911: 514 - 515).

ARRIBO Y EXPANSIÓN EN BRASIL

No parece existir unanimidad entre los historiadores respecto a la presencia agustiniana en el actual Brasil en tiempos de la Colonia y por lo tanto anterior a la nueva instalación que vamos a exponer aquí. El reconocido historiador agustino recoleto, P. Ángel Martínez Cuesta, afirma que en la Colonia, en Brasil, la única presencia agustiniana recoleta «se redujo al hospicio que los descalzos portugueses mantuvieron en la ciudad de Bahía desde 1693 hasta 1824 como apoyo a las misiones que administraban en el golfo de Guinea» (Martínez Cuesta, 2009: 354; Piñeiro, 1995: 80).

El primer dato que nos ofrece después del cataclismo filipino el referido es del «domingo 19 de febrero de 1899, en que la nave Aquitania atracó en el puerto de Santos con 14 recoletos a bordo, a las órdenes del padre Mariano Bernard, el futuro comisario general apostólico que en 1908 reconduciría a la congregación recoleta al régimen normal tras el cataclismo de la revolución filipina» (Martí-

nez Cuesta, 2009: 354). Como vemos, todas las Órdenes en Filipinas siguieron la misma suerte.

Como vemos, la situación tanto de los agustinos regulares como de los recoletos es idéntica en cuanto a su presencia en Brasil. Fue nula hasta la aparición de la revolución filipina. El historiador brasileño Eduardo Hoornaert «os agostinianos nunca conseguiram expandir-se muito no Brasil, por razões que desconhecemos, enquanto os Dominicanos não entraram durante o período português. Atrás de tudo issodeve ter havido uma atitude política, embora nos faltem estudos monográficos para confirmar esta tese» (Hoornaert, 1983: II/1, 37).

Llama la atención esta ausencia de la Orden en Brasil, cuando la Provincia de Lusitania gozaba de un especial florecimiento en el siglo XVII, con veinte y dos conventos, algunos como aún se puede observar actualmente, de unas dimensiones auténticamente monumentales, con más de cien religiosos bien formados, que destacaban en todos los campos del saber y actividad humana, entre estas especialmente en el campo misionero, reflejado en la fundación de la Congregación de la India Oriental en 1571. Es lo que posibilitó que «entre 1620-1648, hubiera cerca de trescientos agustinos portugueses en las misiones de Persia, India, Ceilán y otras regiones» (Piñeiro, 1995: 79).

El mismo Hoornaert establece como hipótesis de esta no expansión agustiniana en Brasil el hecho de que ya estaban empeñadas las otras Órdenes en la evangelización que la Corona les había confiado. Quizá la concesión de la fundación de iglesia y hospicio de N^a S^a de Palma de los Descalzos en Bahía, donada por el Dr. Jerónimo Pereira de la Cruz, satisfizo sus aspiraciones, y sobre todo para evitar así posiblemente mayores problemas con la Provincia Lusitana, aceptando de facto una división entre sus campos

misioneros. Descalzos en Brasil y Calzados en las Indias Orientales (cf. 1995:80).

Posiblemente la primera fundación agustiniana, y de la que tenemos escasa información se dio en 1693, cuando llegaron a Bahía nueve frailes estableciéndose en una de las colinas del Salvador donde fundaron el convento de N^a S^a de Palma. Allí permanecieron hasta 1824, cuando se dio la supresión por el emperador Pedro I (Peixoto, cit. En Piñeiro, 1995: 76) que destinó el predio para instalación de un seminario del Arzobispado (cf. Rupert, 1992: 271).

La autorización para el establecimiento de una residencia y hospicio para recoger niñas huérfanas fue concedida por el arzobispo D. João Franco de Oliveira². Podemos decir que esta es la primera fundación agustiniana en Brasil, realizada de forma oficial. Ante estos datos nada de extrañar la escasa valoración que hace A. Rupert de la presencia agustiniana en Brasil, cuando afirma que «os Agostinianos, pelo seu pequeno número e reduzidas qualidades, pouco o nada significaran no conjunto da colonia» (1992:132).

Es inevitable el esperar no sólo a los referidos acontecimientos de las Islas Filipinas³, sino también a la realización del Concilio Plenario La-

² Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro (BNRJ) - Divisão de obras raras e publicações, Seção de Manuscritos II, 34, 6, 20. Cf. «Ordens régias referentes ao hospício e recolhimento para orfãos que desejavam construir na Bahia respectivamente os Agostinianos Descalços eo Padre Alexandre de Gusmao»: Catálogo de documentos sobre Igreja na Bahía, n. 63.

³ Un dato más de la desorganización en que quedó la provincia de Filipinas, lo tenemos en el siguiente documento sobre «suspensión del Capítulo Provincial de la Provincia del Stmo. Nombre de Jesús de Filipinas por las circunstancias especiales en que se encuentran las Órdenes religiosas en aquel Archipiélago y autorizando al Rvmo. P. Prior General de la Orden para que proceda a la confirmación o elección de nuevos superiores conforme juzgue más conveniente. Elecciones y determinaciones de la Curia Generalicia juntamente con el Rvmo. Roma 10 de octubre de 1901» (AVSNJE, AgHB, Libros 1.4, 1899-1988, 4v). No es el único documento sobre el tema. En el registro oficial de la Viceprovincia leemos: «Actas y determinaciones del Definitorio Privado de 6 de febrero de 1902 que usando de las facultades concedidas por nuestro Rmo. P. General, proveyó a todo lo que no había sido tratado por la Curia Generalicia en la suspensión del Capítulo que debía celebrarse en 1901. Madrid 6 de febrero de 1902» (AVPSNJE, AgHB, Libros 1.4, 1899-1988, 5r-5v).



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

tinoamericano celebrado en Roma en 1899 con la participación de la casi totalidad del episcopado del continente, para ver la nueva andadura apostólica agustiniana. De esta forma los agustinos se sumaban al reforzamiento de la romanización del catolicismo brasilero e hispanoamericano (cf. Gaudiano, 1998: 1063-1078).

En este año de 1899 es precisamente cuando el P. General Tomás Rodríguez, aprovechando la celebración del Concilio Latinoamericano, contacta con algunos obispos brasileños, con la esperanza de poder enviar algunos religiosos a desempeñar sus actividades apostólicas en Brasil, dado el excedente de misioneros que la revolución filipina había provocado, y cuyo truncado sueño deseaban continuar fuera de España. El P. Bernardo Martínez, que conocía bien el archivo de la Provincia por su condición de Secretario Provincial, dice textualmente que «la causa primordial de aquellas fundaciones ha sido, como en el Perú, la celebración del Concilio Americano. El Rmo. P. Tomás Rodríguez convino con el Ilmo. y Rmo. Señor Obispo de Goiás en que se le mandarían los religiosos que fueran necesarios para la administración o cura de almas de algunos de los pueblos de aquella vastísima e importante diócesis. Las condiciones en que habían de ser admitidos, etc., figuran en el convenio celebrado en Roma el día 15 de Mayo de 1899» (Martínez, 1909: 275) (cf. AGA, majus 1899; AVSNJE, AgHB, Libros 1.4, 1899-1988, 2v).

Puesto en contacto el P. General Tomás Rodríguez con el P. Provincial de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas, continuó después sus contactos con el obispo de Goiás, quien recibió con gran entusiasmo las iniciativas del P. General. De este encuentro salió el contrato firmado entre el P. General y Dom. Eduardo Duarte y Silva, obispo de Goiás, el día 15 de mayo de 1899, por el que el P. General se comprometía a enviar suficientes religiosos para hacerse cargo

de varias parroquias de aquella enorme diócesis (cf. AGA, majus 1899; Labrador Ramos, en AVB). En este documento que citamos solamente se habla de la parroquia de Nuestra Señora Madre de Dios, de Colalao, de la que se conserva abundante documentación en el Archivo del Vicariato, y del Espíritu Santo de Entre Ríos, ambas aceptadas por el P. General. Las enormes puertas de América se abrían de nuevo para esta nueva etapa misional evangelizadora de la Orden de San Agustín.

Así el P. Provincial Manuel Gutiérrez y su defensorio de conformidad el 27 de febrero de 1899, con instrucciones recibidas del P. General deciden enviar varios religiosos, así como nombrar a uno por «oficio y virtud que presida esta misión durante el viaje y se ponga al frente del gobierno y estado de la nueva residencia que se pretende instalar en aquella república y reconociendo por estas en el M. R. P. Fr. Joaquín Fernández, por la presente elegimos y constituimos por presidente y le concedemos nuestra autoridad sobre los religiosos que han de embarcarse para la república (excepto el tiempo que permanezcan en la Península, que estarán bajo las ordenes de nuestro Vicario Provincial en España). ET hoc in nomine Patris et Filii et Spiritu Sancti. Amen Y para que más merezca, le mandamos en virtud de santa obediencia, admita dicho cargo, debajo de la que ordenamos que ningún superior nuestro inferior se lo impida.

Dada en este nuestro convento de S. Pablo de Manila a veintisiete de Febrero de mil ochocientos y noventa y nueve. Fr. Manuel Gutiérrez, Prior Provincial» (AVSNJE, AgHB, Libro 3.1, Libro de actas da Orden de 27 de Febrero de 1899 a 28 de mayo de 1917, Definitorio privado celebrado el 29 de los corrientes).

Aquí llama la atención que la fecha de envío de estos religiosos es anterior a la fecha del acuerdo firmado, para hacerse cargo de varias

parroquias, entre el P. General y el obispo de Goiás. Se ve que ambas necesidades conocidas y reconocidas se adelantaban a los acontecimientos protocolarios.

Pero aquí sólo aparece la concesión de autoridad para el viaje, por eso, en un nuevo acto o escrito nombran «Vicario en aquella república al R. P. Fr. Joaquín Fernández, sujeto de la prudencia, letras, virtud y experiencia que pide tan grave cargo, a quien concedemos nuestra autoridad ad utrumque forum, en virtud de lo cual pueda en los casos que se ofrecieren formar proceso y causa contra cualquier religioso» (AVSNJE, AVB, Capítulo privado del 28 de Febrero de 1899). Ya tenemos al P. Joaquín Fernández con plena autoridad para iniciar el asombroso proceso de fundaciones que en menos de diez años llevó a cabo tanto en Brasil como en la Argentina. Con el P. Joaquín Fernández como Vicario Provincial de los Agustinos de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús en Brasil, nacía el correspondiente Vicariato brasileño.

Aunque nosotros estamos utilizando toda la documentación archivística que conocemos para este tema, tenemos que reconocer que es menor que la que utilizó el P. Bernardo Martínez. Es decir, parte y de no escasa importancia, se ha perdido. Lo vemos por documentos que él cita y nosotros no hemos encontrado. «La lectura de estas cartas -escribe el P. Bernardo Martínez-, contrista el ánimo al recordar la angustiosa aflicción en que se encontraba la Provincia, pero a la vez recrea el espíritu y nos obliga a trasladarnos a una fecha fecunda en abnegación. [...Eran muchos] los inconvenientes que surgirían para la restauración que se planeaba; pero no obstante se sacrificó todo en los altares de la obediencia y por el bien de la Orden.

Los Prelados señalaban el rumbo, la norma, el género de vida a que habían de someterse los

iniciadores de nuestro apostolado en América; prometen su decidido e incondicional apoyo, medio único para que se llevaran adelante tan difíciles como delicados proyectos» (1909: 278).

Entre los documentos desaparecidos hoy están los referidos a la necesidad de contar con el apoyo oficial del gobierno español para la nueva aventura americana. «Dadas las condiciones especialísimas de una gran parte del pueblo americano, el P. Fernández juzgó muy conveniente, y hasta necesario, contar con el apoyo de nuestros gobiernos. Facilitósele para los supuestos fines una Real orden, fechada el 18 de Mayo de 1899, y dirigida a nuestros Ministros en Río de Janeiro, Montevideo, Buenos Aires y Paraguay» (1909: 276)⁴. La finalidad era «procurarles cuantas facilidades estén en su mano conseguirles, para que puedan llevar a feliz término los laudables propósitos que le animan. Dios... Madrid 18 de Mayo de 1899» (1909: 297).

La anterior Real orden fue a su vez como la base fundamental de las futuras residencias agustinianas en Brasil y posteriormente en la Argentina, dice el P. Bernardo Martínez⁵ Los hombres de estado español sabían muy bien, y lo declararon, que la misión del P. Fernández «no podía menos de estrechar los lazos con la antigua Metrópoli, que vuelve siempre los ojos con amor a sus hijas» (1909: 297)⁶.

A continuación del nombramiento del referido P. Joaquín Fernández vienen los Avisos e instrucciones para los religiosos que van a establecerse en la nueva Casa Misión del Brasil. Como dice a continuación, van dirigidas a los religiosos enviados a la diócesis de Goiás en cumplimiento de las

4 El P. Bernardo trae transcrita toda la Real orden.

5 A pie de página cita el mismo autor y agradece al Sr. Moret, por sus recomendaciones particulares a distintos representantes de España en las Repúblicas a que se refiere la Real orden.

6 A pie de página Carta del Sr. Moret al Ministro de España en la República Argentina.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

indicaciones y deseos de nuestro Reverendísimo Prior General. Son diecinueve recomendaciones, que resumidas, incluyen:

1. Que asimilen bien la gran importancia de la misión recibida, que respondan a la confianza depositada en ellos, que procuren por todos los medios conquistar la benevolencia del Sr. Obispo, por su absoluta necesidad para la instalación de nuestra fundación. Con las autoridades civiles aconseja mucha prudencia y cercanía con el clero local.
2. Además de procurar la santificación propia y ajena, observen las costumbres del país, evitando todo lo que pueda desmerecer del concepto público.
3. Sin licencia del superior ni saldrán los religiosos de casa ni recibirán visitas.
4. Cumpliendo el deseo del P. General habitarán todos en la misma parroquia y que esta sea céntrica, cercana a la vía férrea y base para las que hayan de administrarse en el futuro.
5. El P. Vicario Provincial puede aceptar alguna otra residencia que pueda administrarse fácilmente desde la principal.
6. Es voluntad del P. General, cuyo cumplimiento encarece el P. Provincial de que haya por lo menos de dos religiosos en cada residencia.
7. Señala un horario de rezos comunitarios tanto por la mañana como por la tarde en todas las casas residencia, sea cual sea el número de miembros de la comunidad.
8. No se permiten emolumentos privados, sea cual sea su origen, y todo ingresará en la caja común dentro de las veinte y cuatro horas.
9. Viviendo de limosna y donaciones de los bienhechores, eviten todo gasto superfluo, economizando para nuevas instalaciones o aumento de personal.
10. Por distintas razones de salud comunitaria se insta a disminuir paulatinamente el uso del tabaco, tolerándose su diverso consumo a los

que adquirieron su costumbre en Filipinas, pero que nunca fumen en público «por ser realmente impropio de nuestro estado».

11. Viajarán tanto por mar como por tierra en segunda clase, obteniendo «la rebaja que en favor de los misioneros y de las corporaciones religiosas se acostumbra conceder».
12. Siempre que realicen cualquier trabajo pastoral recibirán «se atenderá a los derechos arancelarios y a la costumbre de la Diócesis [...], no exigiendo por razón de molestia excesiva, remuneración alguna que no estuviere sancionada por la costumbre».
13. Recuerdan la insistencia de los capítulos tanto generales como provinciales, lo mismo que de las Constituciones sobre la prohibición de todo lujo tanto comunitario como personal «por ser abuso ajeno a nuestra profesión religiosa y causa de censura y escándalo para los extraños».
14. No se admitirán para el servicio doméstico más que los dependientes necesarios y de buenos antecedentes.
15. Ordena la clausura, que al desconocer las costumbres de estos nuevos países, dejan su ordenación al P. Vicario Provincial, habilitándose una sala en la planta baja, limpia y aseada para recibir a los que se presenten.
16. Cuando por necesidad deban pernoctar en algún pueblo lejano, se hospedarán en casas religiosas, siendo preferidas a las de los fieles de buenas costumbres.
17. No falta la más viva recomendación, según la Regla, Constituciones y Estatutos, sobre la solícita atención a los enfermos, que en los casos urgentes, oído el parecer de los médicos, decidirá en P. Vicario con sus Consejeros.
18. Los Padres de Consulta serán los cuatro recién destinados allá.
19. Recomienda a todos los religiosos el fiel cumplimiento de las leyes de la Orden y Provincia «que sean compatibles con la organización de las nuevas fundaciones».

«[...] Dadas en este nuestro convento de San Pablo de Manila a veintiocho de febrero de mil ochocientos noventa y nueve. Fr. Manuel Gutiérrez, Prior Provincial. Hay una rúbrica y un membrete impreso que dice Provincia del Smo. Nombre de Jesús de PP. Agustinos Calzados de Filipinas». (AVSNJE, Registro Oficial da Viceprovincia, AgHB, Libros 1.4, 1899-1945, 1v, Avisos e instrucciones para los religiosos que han de establecerse en la nueva Casa-Misión de Brasil. p. 1v-5v; Libro das Actas da Orden de 27 de Febrero 1899 a 28 de Mayo de 1917; Registro de circulares, determinaciones, oficio de N. Rmo. P. General, M. R. P. Provincial y Comisario Provincial, Libros 1.3, 1901-1945, f.1v-7v)⁷.

Como podemos ver, tanto en Roma como en Manila, los Superiores se proponían un mismo objetivo y se identificaban en sus propósitos. El P. Provincial José Lobo escribía así al P. Joaquín Fernández: «Nuestra tabla de salvación es la observancia, y si hemos de restaurarnos ha de ser sobre esta base, y todo lo que sea edificar sobre otro fundamento, es edificar sobre arena» (1909: 279). Estaba abierto el camino para nuevos campos de trabajo.

El 26 de mayo de 1899 partían los primeros misioneros para el Brasil, quienes en carta desde Barcelona al P. General, le significaban los buenos deseos y excelente espíritu de que iban animados.

Sus nombres eran P. Joaquín Fernández, Alfredo Carrocera, Cándido de San Miguel, Baltasar Gamarra y el Hno. Maximiliano Andrés (Labrador Ramos, AVPSNJB, p. 1). El 17 de Junio del mismo año llegaban a Río de Janeiro, y después de una breve permanencia en la bella capital brasileña, los cinco religiosos partieron para Goiás, llegando al pueblo de Catalão el 2 de julio, donde el día seis

⁷ La foliación en recto es nuestra. La totalidad de los documentos vienen en más de un Libro, de los cuatro que tiene el archivo.

asumían la dirección de aquella parroquia de Nuestra Señora Madre de Dios (Luna, 2001:121) y el 16 de agosto del mismo mes la del Espíritu Santo de Entre Ríos (Martínez, 1909: 286ss) después Ipameri.

La extensión de ambas Parroquias era aproximadamente de unas mil trescientas leguas cuadradas con una población de unos cuarenta y cinco mil habitantes. El estado moral y religioso en que las encontraron fue de lo más triste y lamentable. Pocos días después recibían la de Santa Cruz, en la misma diócesis de Goiás, donde encontraron las mismas dificultades y barreras que en Catalão (1909: 279ss).

Fueron muchos y grandes los obstáculos que encontraron. Todo era nuevo y desconocido, hasta el idioma, pesando sobre ellos la responsabilidad de verdaderos desbravadores. Lo mismo que les ocurriría después en la Argentina, aquí también tuvieron que soportar la sistemática oposición de la prensa y de los grupos liberales imperantes entonces (Sánchez Pérez, 2002). Pero esto no impidió el que Catalão fuera el centro y el trampolín para los futuros asentamientos en Brasil.

Los obstáculos con que se encontraron en Brasil eran de diversa índole y distintos a los de otras repúblicas. Aquí no encontraron la ventaja de conventos de los conventos o al menos tradiciones agustinianas. «Todo era nuevo, todo desconocido, todo tenía que depender del sacrificio, de las iniciativas, de los arrestos individuales. Ni el idioma era el de otras repúblicas», dice el P. Bernardo Martínez (1909: 280).

La religión se encontraba en estado de superficialidad total. El pueblo se enorgullecía de ser católico pero la práctica religiosa era nula. Los muertos eran enterrados, con frecuencia, en las proximidades de las casas y la mitad de los matrimonios estaban registrados en cartorios. El nivel



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

cultural era tan deficiente, que desconocían hasta el uso del arado, que les enseñaron los religiosos (cf. Labrador Ramos, 2).

Por si lo anterior fuera de escasa importancia, debemos añadir la oposición sistemática de la prensa que, con pretexto de los disturbios de los disturbios de Oriente, iba inundando con el lodo de la calumnia hasta las regiones más sencillas, y aún las más despreocupadas en materias de moralidad. Por eso, «al presentarse en aquel vastísimo campo nuestros primeros Religiosos -continúa el P. Bernardo Martínez-, mirábaseles con recelo, recibáseles con algún desdén, y extendíanse aquellas prevenciones hasta en las clases que menos estorbos debieran poner a la propagación e incremento de la idea cristiana» (1909: 280).

En este ambiente comenzaron el trabajo aquellos cinco agustinos, cuyo entusiasmo y celo apostólico superaron todas las dificultades, lo que aumentó su trabajo pastoral. Si la diócesis de Goiás fue la cuna de las actividades pastorales agustinianas en Brasil, también fue el trampolín para nuevos emprendimientos y fundaciones en otras diócesis. Con la llegada de nuevos religiosos, el activo y celoso P. Vicario Provincial Joaquín Fernández pudo satisfacer los deseos del santo obispo de Mariana (Minas Gerais), D. Silverio Gómez Pimenta, enviando algunos Padres que se encargaron inmediatamente de las parroquias que indicaremos después, y que con celo apostólico y aplauso general, administraron durante varios años (cf. 1909: 294ss).

Después y en el mismo año de 1900 la seguiría la diócesis Manaus (Amazonas) (1909: 318ss), a donde llegaron los tres primeros religiosos en virtud de lo acordado en Roma entre el 8 de Julio de 1899 entre el Excmo. D. José Lourenço, obispo de Amazonas, y el P. General Tomás Rodríguez, que abriría las puertas a la Orden de

San Agustín, representada entonces por la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas, lo que permitió a aquellos misioneros desarrollar las más diversas actividades apostólicas.

Inmediatamente se hicieron cargo del Seminario Episcopal, por cierto en lastimoso estado, el 1 de febrero de 1900. Con la ayuda de nuevos religiosos pudieron y reformado el Seminario, pudieron ampliar las clases y atender la atención espiritual de la Capital, que ejercía casi exclusivamente ellos, y de la parroquial en Maricoré, Humayta en el río Madevia, y de Cadigaz y Coary en las márgenes del río Solimoes, lugares sin recursos y completamente abandonados desde mucho tiempo atrás.

En estos lugares era endémica la malaria y fiebre amarilla. Allí sacrificaron su salud y vida varios religiosos agustinos, durante los nueve años que permanecieron en la diócesis de Amazonas. Cuando llegó el momento de la salida, fue muy sentida por todos, cuyo cariñoso recuerdo superó el paso de los años, con la esperanza de que aún regresaran. Aquí, además de la reforma del Seminario, reconstruyeron las iglesias de Humayta y Codajaz, levando una nueva muy artística en Coary.

A pesar de la rápida expansión de la Orden de San Agustín en el Brasil, aún no estaban satisfechos el celo y actividad del P. Vicario Provincial, lo que le llevó a celebrar un contrato en 1899 con el obispo de São Paulo, Excmo. Sr. D. Antonio Cândido de Alvarenga, por el que cedía a los agustinos la iglesia de Boa Morte en la Capital. El 28 de diciembre tomaron posesión de ella, además de las parroquias abajo señaladas, de las que se hicieron cargo los agustinos en 1900. El P. Domingo Ciudad construyó la iglesia de Nazaret y la dotó del retablo del altar mayor, el P. Benito Ibáñez construyó el crucero de la Matriz, de Santo Amaro.

Llama la atención el número de parroquias y la rapidez con que aquellos ejemplares religiosos, liderados por el entusiasta y eficaz Vicario Provincial P. Joaquín Fernández Palicio, se hicieron con ellas. Cuando la misma operación se produjese en la Argentina poco después, para nadie fue una sorpresa. Estaban bien entrenados en Brasil. Pero las circunstancias les obligaron a asumir unas y dejar otras, según el cariz de las circunstancias, el número de religiosos, las exigencias de los obispos, y el estado de salud de los miembros del Vicariato. El listado que ofrecemos a continuación es un buen ejemplo de lo dicho.

Diócesis de São Paulo:

Parroquia de Nazaret e Perdões	1900-1919
Parroquia de Santo Amaro	1900-1904
Parroquia de Iguape	1900-1919
Parroquia de Sorocaba	1901-1904
Parroquia de Cruzeiro	1904-1908
Parroquia de Luiz de Paraitinga	1904-1908
Parroquia de Cunha	1904-1908
Parroquia de Brotas	1906
Parroquia de Xiririca	1908-1919
Parroquia de Atibaia	1910-1922
Parroquia de Joanópolis	1910-1922
Parroquia de Santo Agostinho	1911
Parroquia de Dois Córregos	1919
Parroquia de Torrinha	1919-1940
Parroquia de Itajubi	1920-1940
Parroquia de Jaboticabal	1920-1940
Parroquia de Taquaritinga	1925-1940

En la diócesis de Mariana:

Parroquia de Vagem Grande	1900-1921
Parroquia de Vilanova de Lima	1900-1922
Parroquia de José de Tiradentes	1902-1922
Parroquia de Prados	1905-1922

En la diócesis de Taubaté:

Parroquia de Cruzeiro	1912-1922
Parroquia de Bananal	1912-1922

En la diócesis de Manaus:

Parroquia de Humayta	1903-1912
Parroquia de Codajaz	1903-1912
Parroquia de Coary	1903-1912

Además del trabajo pastoral realizado en estas parroquias (Labrador Ramos, 3), fue necesario enfrentar la difícil misión de construir, reconstruir, reformar o ampliar iglesias, algunas de las cuales hoy son lindas y suntuosas catedrales, como la de Ipameri y Jaboticabal.

La pastoral docente no fue un campo que ignorasen. Lamentablemente la duración de estas experiencias fue corta. También la asumieron, con toda la clase de responsabilidades que este campo conlleva. Así, durante cuatro años dirigieron el colegio Santo Agostinho, antiguo asilo Nossa Senhora da Luz⁸, en São Paulo, durante tres años el colegio Nossa Senhora da Consolação, en Sorocaba, y durante ocho años el colegio Santo Agostinho, en Brotas (Martínez, 1909: 316).

El campo de la pastoral vocacional tampoco les fue ajeno, pues en la diócesis de Manaus, además del trabajo pastoral referido, asumieron durante doce años la dirección del Seminario Diocesano de Manaus. Vencidas algunas dificultades y la oposición que ciertos elementos hicieron a lo pactado entre el Sr. Obispo y el P. Vicario Provincial, el

8 «Convenio entre o Excmo. Sr. Obispo de S. Paulo D. Antonio Cândido de Alvarenga y el muy R. P. Fr. Joaquín Fernández, Vicario Provincial da Orden de S. Agustín, autorizado competentemente por su Superior sobre los Colegios de Luz y Sorocaba y sobre algunas parroquias que el mencionado Sr. Obispo pretende entregar a los PP. Agustinos. S. Paulo 18 de noviembre de 1899» (AVS-NJE, AgHB, libros 1.4, 1899-1988, 3r.). En la misma página, 3r: «Acta de la toma de posesión del Colegio de Luz 18 de Noviembre de 1899. Debe ser 1900».



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

24 de febrero de 1901 tomaron posesión los PP. Agustinos de la importante parroquia de Sorocaba, y del edificio que con el título de «Colegio Diocesano»⁹ existía en aquella ciudad (Martínez, 1909: 306) y que por falta de alumnos había sido convertido en lazareto para los coléricos durante la epidemia que el año anterior había diezmando a sus habitantes.

Desinfectado y hechas las debidas reparaciones, se convirtió el edificio en Colegio de primera y segunda enseñanza y que los PP. Agustinos dirigieron cum fructu honore et laude, hasta que en septiembre de 1907 el Excmo. Sr. Arzobispo dispuso del inmueble para otros fines y necesidades de la Arquidiócesis.

El otro colegio que con tan buenos auspicios comenzó y funcionó bajo la dirección de los Agustinos el 1º de febrero de 1901, con el título de «Colegio San Agustín», se instaló en el antiguo recogimiento a Luz de la misma capital de São Paulo, edificio perteneciente a la mitra y que el bondadoso obispo Excmo. Sr. Alvarenga cedió generosamente a la Orden.

Fue necesario reformar el edificio y acomodarlo para internado, en cuyas obras gastó la Vicaría cantidades importantes que no fueron indemnizadas. Fue inaugurado en febrero de 1901¹⁰.

9 A los colegios se les imprimía el mismo carácter agustiniano que a las parroquias, en las que rápidamente se implantaron también las devociones agustinianas más populares. Sobre el colegio de Sorocaba tenemos la «exposición del muy R. P. Fr. Joaquín Fernández, Vicario Provincial, elevada al Excmo. Sr. Arzobispo de S. Pablo, pidiéndole la erección canónica de la Archicofradía de la Correa en la Iglesia del Colegio de Sorocaba, presentándole un sumario de las obligaciones de los asociados y los Estatutos porque se han de regir. 1º de julio de 1901». En el acta siguiente viene la autorización del Sr. Arzobispo de S. Pablo de dicha Archicofradía.

10 «Acta de apertura del colegio de nuestro P. San Agustín en el Brasil. A los primeros de febrero del año mil novecientos y uno, en la capital de San Pablo, se inauguró solemnemente el curso escolar del colegio de nuestro P. S. Agustín, a cuyo acto comparecieron los muy RR. PP. Fr. Joaquín Fernández, Vicario Provincial y Director del mismo, Fr. Blas Barrios, Vicedirector y profesor, Fr. Tomás Espejo y Fr. Adulcino Ballesteros profesores, hermanos legos Fr. Juan Pons y Fr. Marciano Cerezo, y los Sres. Antonio de Camargo Queiroix y Luis Souza de Camargo. Y para que conste lo firmo con fecha ut supra. Fr. Joaquín Fernández, Vicario Provincial (AVSNJE, Registro Oficial da Viceprovincia,

El colegio fue progresivamente mejorando en todos los niveles, con el aplauso y alanzas generales de los pobladores de la ciudad, hasta que se vio obligado cerrar en 1907, debido, por una parte, a las leyes draconianas del Gobierno contra la enseñanza religiosa, y por otra, a las exigencias de la Mitra, por otros motivos, y que la documentación que poseemos no aclara. Fue una decisión dolorosa, pues los agustinos habían puesto toda su ilusión y amores en este Colegio «San Agustín», lo que les había llevado a derrochar sacrificios de toda clase.

Algunos de los religiosos de este Colegio suprimido, pasaron a Brotas, cuya Parroquia administraban desde el 30 de mayo de 1906, además de abrirse en esta ciudad un nuevo Colegio, teniendo también como patrono a San Agustín, cuya inauguración tuvo lugar el 2 de julio de 1907. Lamentablemente la población era de escasos recursos, por lo que pasados los primeros fervores, la demanda de plazas escolares fue decayendo, lo que ocasionó el que en 1915 fuera definitivamente cerrado, continuando los religiosos en el trabajo pastoral de la Parroquia.

Como hemos podido ver en el listado que poco antes hemos ofrecido, otras varias fundaciones y parroquias, además de las ya citadas, se vieron obligados a abandonar, por falta de personal o por otras varias razones. Pero lo que sí debe ser consignado es que aquellos religiosos agustinos trabajaron con ejemplar abnegación y espíritu religioso, dejando una fama, que todos los pueblos recuerdan con sumo cariño y respeto. Fama y construcciones, como la casa parroquial y se restauró el cementerio que estaba en completo abandono. En estas fechas el número de religiosos era de veinticuatro, repartidos en las casas-residencias siguientes.

AgHB, Libros 1.4, 1899-1988, Libros 1.3 1901-1945, p. 15r).

Residencia de Sao Paulo (Martínez, 1909: 299) erigida canónicamente el 6 de mayo de 1910. La comunidad estaba compuesta por cinco religiosos, cuatro sacerdotes y un hermano de obediencia. Esta es la residencia habitual del P. Vicario Provincial. La iglesia construida exclusivamente a expensas de los agustinos, es magnífica. Está habilitada parte para el culto, pues las obras aún no han terminado. No obstante el culto se incrementa día a día, atendiendo además los religiosos otras parroquias y capellanías. Como el terreno que rodeaba la iglesia era amplio, al lado de ella en breve se levantó el colegio «San Agustín», con lo que se intentaba recordar las glorias del antiguo.

Joanopolis. Curalinho, estado y diócesis de São Paulo. Esta parroquia nueva fue confiada a los Agustinos el 4 de febrero de 1910. Por templo tenía una inmunda capilla y el estado moral y religioso de sus moradores era de lo más atrasado y lamentable. Era muy extensa y de mala administración. Contaba con unos quince mil habitantes, de los que menos de la mitad de 800 solamente viven en el casco de la ciudad. Los religiosos han establecido varias asociaciones piadosas, y han transformado el pueblo. Además de la casa parroquial han construido con limosnas del pueblo el bellissimo templo, de estilo románico. Componen la Residencia dos religiosos sacerdotes, el párroco y su compañero.

Brotas - Estado de Sao Paulo - Diócesis de San Carlos. Inicialmente fue una parroquia de unas veinte mil almas, con la anexa de Ytaquery da Serra. Los agustinos se hicieron cargo de ella el 30 de marzo de 1906. El núcleo de población en el casco de la ciudad era de unas 1500 almas. El resto de la población vivía en barrios retirados y en las haciendas, lo que dificultaba mucho la atención pastoral. Sin embargo, la respuesta religiosa de la población, según testimonio de los agustinos que la atendían, fue ejemplar. Las diver-

sas asociaciones religiosas eran numerosas y florecientes, con elevada frecuencia sacramental. La casa-residencia pertenecía a la Orden y hasta sirvió de Colegio. La restauración de la iglesia fue tan grande, que podía hablarse que era una iglesia de nueva planta, convirtiéndose en una de las más bellas y espaciosas de la diócesis. Tres eran los religiosos que atendían esta parroquia.

Dois Corrigos y Forrinha, estado de São Paulo y diócesis de San Carlos. Los agustinos se hicieron cargo de esta importante parroquia el 1 de julio de 1919, que tenía como aneja la de Forrinha y que totalizaban unas veinte y cinco mil almas. El celo pastoral de los agustinos impidió el asentamiento de protestantes y espiritas, que querían convertir esta parroquia en campo de experimentación. El pueblo, en general, era religioso, que frecuentaba los sacramentos, con vida próspera de las asociaciones religiosas. La fábrica de la iglesia era muy buena, que tenía aneja la casa parroquial construida por los agustinos. Entonces atendían a la residencia tres religiosos.

Itajoby, estado de São Paulo y diócesis de San Carlos. Fue una parroquia nueva, que calificaban de «medio salvaje». Estaba formada de un aluvión de inmigrantes, que consideraban de lo peor de todas partes. Debido a esto mucho tuvieron que sufrir y mucho tuvieron que trabajar los primeros agustinos, que no tardó el buen Dios Padre en premiar con un notable cambio muy favorable, reflejado en la numerosa asistencia a la misa dominical, al catecismo de los niños y a la recepción de todos los sacramentos.

La humilde capilla inicial fue sustituida pronto por una admirable iglesia, que levantaron los agustinos con admirable tesón y hasta heroísmo apostólico. Para facilitar la instrucción religiosa y frecuencia de los sacramentos, en los barrios, construyeron varias capillas. La población totalizaba aproximadamente unas treinta mil almas, ten-



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

didadas por los dos religiosos agustinos de las parroquias.

Jaboticabal, estado de São Paulo-Diócesis de San Carlos. Tanto por el progreso material, como por su cultura y hasta por su espíritu religioso fue considerada la mejor parroquia administrada por los agustinos. El trabajo de los religiosos agustinos que atendían esa parroquia era abrumador, por la frecuencia de los sacramentos, floreciente estado de las asociaciones piadosas y numerosa asistencia de los niños a la catequesis. A esto había que añadir el servicio a las religiosas de San Andrés, que dirigían un colegio de niñas muy frecuentado, junto con la instrucción religiosa que realizaban, tanto a las niñas de ese Colegio como a los niños del colegio de San Luis, junto con la visita a los barrios, incrementan mucho ese trabajo habitual de los tres religiosos de la comunidad de Jaboticabal. No contentos con este trabajo pastoral, han salvado el patrimonio de la iglesia, que es muy importante, han comprado una cómoda casa parroquial y están ya muy adelantadas las obras de la iglesia, lo que sido algo maravilloso, como dice el Sr. Obispo, que en tan poco tiempo, hayan podido realizarlas, cuando antes de la llegada de los agustinos llevaban sesenta años intentándolo, sin conseguir poner la primera piedra. Se hicieron cargo de esta parroquia los agustinos el seis de mayo de 1920. Cuenta con unas treinta y una mil almas, de las que entre ocho y diez mil vivían en el casco urbano de la población.

Catalao, estado de Goiás-diócesis de Goiás. Como ya dijimos, fue la primera parroquia de la que se hicieron cargo en el Brasil. En los doce kilómetros cuadrados que abarca toda la parroquia, es bien conocido y admirado el nombre de los agustinos. De un pueblo sin religión, revoltoso, en que los asesinatos eran diarios, han hecho un pueblo respetuoso, al menos para la religión y para muchos cristianos prácticos, ordenado, pacífico y amante

a la instrucción. También se encargaban de un colegio para niños, y en 1920 consiguieron, después de grandes penalidades y contradicciones, que abrieran las Hermanas Terciarias Agustinas de la Enseñanza un Colegio para niñas, que pronto entró en franco progreso.

Los religiosos que componen la Residencia de Catalao son cuatro. La casa Residencia es propiedad de la Orden, y en los barrios remotos han levantado muchas capillas para facilidad de los fieles, algunas de ellas con buena dosis artística. La iglesia parroquial la han transformado por completo, por lo que producen la sensación de ser nuevas. La población ascendía a unos treinta y un mil habitantes aproximadamente, de los que sólo unos dos mil vivían en la ciudad.

Ypamery, antiguo Entre Ríos - estado y diócesis de Goiás. La recibieron los agustinos el 16 de agosto de 1899 y en 1907 tuvieron que abandonarla, para retomarla en 1926 hasta 1940 (Luna, 2001:1 22).

En esta nueva etapa los agustinos, además del progreso en el campo religioso, han reformado y renovado todo lo que al culto se refiere, consiguieron la casa parroquial y modificaron completamente la iglesia, que dificultades insuperables impidieron que fuera de nueva planta. Contaba con unas veinte mil almas, con dos religiosos al frente. Junto con la apertura de residencias y establecimiento de colegios, la organización de la vida de comunidad y la práctica de todo tipo de dispensas y privilegios de la Orden, fue completa. Así, el mandato del P. Vicario Provincial a los párrocos y Directores de Colegios en S. Paulo para que den la bendición en los días concedidos por los RR. Pontífices (AVSNJE, Registro Oficial de la Viceprovincia, AgHB, libros 1.4, 1899, 4r). Inicialmente el P. Joaquín actuó como Vicario Provincial y Visitador Provincial, pero no tardando también le llegó el turno a la adaptación. Con fecha nueve de noviembre, el P. Provincial le

envió el título de Visitador Provincial.¹¹ El cumplimiento de este mandato, lo puso inmediatamente en práctica, como vemos en la «circular del nuevo R. P. Vicario Provincial, anunciando la visita regular a esta Vicaría. Paraná, 30 de Junio de 1902» (AVSNJE, Registro Oficial da Viceprovincia, AgHB, libros 1.4, 1899-1988, 5v).

Pero así como con el cargo de Viceprovincial lo ejerció hasta su deceso, no fue así con el de Visitador. El 5 de junio de 1904 el P. Provincial José Lobo, expide en Madrid el título de Visitador a favor del P. Martín Hernández «para girar la visita regular a la república Argentina y al Brasil» (AVSNJE, Registro oficial da Viceprovincia, AgHB, f. 6r; Registro de Circulares, f. 60v)¹². Sin embargo, las determinaciones fueron tomadas después por el muy R. P. Visitador con el Consejo del Vicariato en 10 de marzo de 1905 (AVSNJE, Registro Oficial da Viceprovincia, f. 6v). El mismo Consejo que ayudaba al P. Vicario era también el que prestaba su ayuda a P. Vicario. Este cargo ya existía desde antiguo, pues en la Colonia lo vemos casi contemporáneo del origen de la Orden en América. Alguno de ellos creó verdaderos problemas dentro de la respectiva provincia (Sánchez Pérez, 2011: 161-469; 2010: 211)¹³. No faltaron tampoco otras iniciativas o concesiones que creíamos superadas, como la dispensa de coro dada a los religiosos que ahora trabajaban en los colegios¹⁴.

11 «Título de Visitador a favor del muy R. P. Fr. Joaquín Fernández, Vicario Provincial. Madrid, 15 de noviembre de 1901» (AVSNJE, Registro Oficial da Viceprovincia, AgHB, libros 1.4, 1899, 5v).

12 La foliación es nuestra.

13 En las Actas de la provincia del Ecuador aparecen ya desde el principio este cargo. Pero el caso más escandaloso lo tenemos en el P. Francisco Montaña cuando apareció en el Ecuador con el título de Visitador General otorgado por el P. General, cargo que unido al de Provincial elegido en el siguiente Capítulo lo convirtió en un terrible déspota, que perturbó enormemente a toda la Provincia (Sánchez Pérez, 2011: 161-419). Lo mismo ocurrió en la Provincia de Chile con la Visita de Reformatión del P. Francisco Grande, que no pudo visitar varios conventos, entre ellos los de Mendoza y San Juan, Cfr. Archivo Provincial, L.301-A, convento de Mendoza fs. 222v-229v, convento de San Juan, fs. 230r-233r (cf. Sánchez Pérez, 2010: 201).

14 «Dispensa de Coro dada por la Sagrada Congregación a favor de los religiosos que ejerzan el cargo de profesores en los colegios de seculares y

Conocemos los de la provincia de Chile, y por los abusos que provocaron, fueron suprimidos en varios capítulos (cf. Sánchez Pérez, 2007: 316; 2006: 102 y 150).

A pesar de las carencias que toda nueva gran empresa padece, sin embargo, la implantación de las distintas prácticas pastorales agustianas, que tanto las Constituciones como los estatutos ordenaban, se ponen inmediatamente en práctica. En sólo unas pocas páginas (cf. AVSNJE, Registro Oficial da Viceprovincia, f. 6v), tenemos una circular sobre la administración económica, nombramiento de consejeros para el colegio San Agustín, aplicación de misas, títulos de vicarios y licencias de confesar, a los religiosos párrocos en la diócesis de Sm Pablo, nombramiento de secretario y compañero del P. Joaquín, concesión en ciertos días solemnes la indulgencia plenaria a los fieles que asisten a los sermones de los religiosos agustinos en adviento y cuaresma, y con ocasión de las misiones de ganar indulgencia plenaria (cf. AVSNJE, Registro Oficial da Viceprovincia, FF. 3v-5v)¹⁵. Todos estos privilegios de la Orden obtienen el derecho de desarrollarlos allí donde se instalan. Inicialmente solamente en São Paulo y Paraná (AVSNJE, Registro Oficial da Viceprovincia, f. 4r), y de aquí irán pasando a las nuevas fundaciones. Pero tanto el P. Joaquín como otros superiores de la Vicaría, no solamente velaban por el respeto del obispo de turno de los privilegios y costumbres propios de la vida de la Orden Agus-

de los que se hallen en las Residencias y tengan muchas ocupaciones. Roma, 13 de noviembre de 1901» (AVSNJE, Registro oficial da Viceprovincia, AgHB, Libros 1.4, 1899-1988, f. 6v)

15 «Representación del muy R. P. Fr. Joaquín Fernández al Sr. Obispo de Paraná (Argentina) manifestándole el privilegio que tiene N. S. Orden de dar la Bendición Papal en ciertos días solemnes, y la gracia que el Sumo Pontífice concedió a los fieles que asistieren a los sermones de los religiosos agustinos en Adviento, Cuaresma y por ocasión de misiones, de ganar indulgencia plenaria con las condiciones de derecho, otorgando además licencia a los misioneros agustinos para dar la Bendición Papal al pueblo al terminar las misiones. 1º de Julio de 1901» (Registro Oficial da Viceprovincia, f. 4r).



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

tiniana, sino que también velaban para que los agustinos acataran todo lo referente a la diócesis, pues derechos y obligaciones se daban por ambas partes.¹⁶

FUNDACIONES EN LA ARGENTINA

Algo muy digno de destacar, es que el P. Joaquín Fernández fue casi simultáneamente Vicario Provincial en Brasil y la Argentina, porque las fundaciones las inició casi simultáneamente en ambas repúblicas. El ritmo de las mismas fue asombroso en ambas.

Ya vimos las del Brasil, y no tardando las de la Argentina, lo que implicaba difíciles viajes dadas las enormes extensiones geográficas que separaban a unas fundaciones de otras.

¿Cuándo viajó por primera vez el P. Joaquín a la Argentina? No disponemos de datos para aclarar esta pregunta. Aceptando como seguro el año 1901, no sabemos con toda certeza el mes. Nos apuntamos al mes de agosto, quizá el 24 ó 25 del 1901¹⁷. Para Brasil, la fecha de su embarque la podemos datar con plena fidelidad.

En la Lista de los misioneros de la Provincia del Smo. Nombre de Jesús, que desde el año 1898 se han embarcado para las Américas¹⁸, en la 2ª Misión al Brasil a Río de Janeiro en el vapor «Los Andes» del 20 de Mayo de 1898, aparece el P. Joaquín Fernández como Presidente, acompañado por los PP. Blas Barrios, Julián Núñez, Alfredo

¹⁶ «Instrucciones del muy R. P. Provincial a los religiosos párrocos en la diócesis de Sao Paulo para que observen conformidad con el contrato celebrado con el Excmo. Sr. Obispo de S. Paulo, 24 de agosto de 1901» (AVSNJE, Registro Oficial da Viceprovincia, f. 4v).

¹⁷ Las dos fechas anteriores viene con 25 y 24 de agosto, aunque sabemos que este Libro, cuando se le pasaron las actas no se siguió un orden cronológico (AVSNJE, Oficial da Viceprovincia, AgHB, f. 4v).

¹⁸ Elvío Pérez dice que «pasó para aquella a aquella república en Febrero de 1899» (Pérez, 1901: 592 [APF, 798/2-a]). En otro lugar se dice que en la 1ª Misión salió de Barcelona el 28 de mayo de 1899 (AVISA, Filiación OSA siglo XX en Argentina). Tenemos tres fechas distintas, aunque muy próximas entre sí.

Carrocera y el Hno. Juan Bono. En 1900 partió para la Argentina con la intención de buscar nuevos caminos que permitieran fundar nuevas residencias.

Aquí alternó su residencia entre Paraná y Buenos Aires (Sánchez Pérez, 2002: 583-587). Pero como vemos por el membrete de sus cartas necesitó por sus cargos alternar la residencia en ambas repúblicas. En el P. Joaquín Fernández tenemos representado un buen modelo de la presencia vitalista de la Orden en Filipinas, del ocaso y peligro de desaparición a causa de la revolución tagala, partiendo de Filipinas para España en 1899, y de aquí para Brasil, a donde llegó el 17 de Junio del mismo año.

Si en Filipinas dio muestras de especiales cualidades y de una constante actividad y relevantes energías, en Brasil y Argentina, continuó con la misma ejemplaridad, que su temprana muerte el 14 de octubre de 1910 truncó, cuando apenas contaba con cincuenta y seis años (Santiago Vela, 1925: 414). En su persona durante estos pocos años queda recogido el ocaso de la Orden en Filipinas y el resurgimiento de la misma en Brasil y Argentina. Las fundaciones desde 1901 hasta 1910 en la Argentina no pueden ser más alentadores (Martínez, 1909: 393):

Residencia-Colegio de Santo Tomás de Villanueva (1901-1910).

Residencia-Colegio de San Miguel de Paraná (1901-1921).

Residencia-Colegio de Chivilcoy (1903-1946).

Residencia-Colegio Agustiniano (1907).

Residencia-Colegio de Ayacucho (1904-2003).

Residencia-Colegio de Álvarez (1902-1992).

Hay una palabra que se repite constantemente y esta es residencia. Era normalmente lo que primero abrían y que después se transformaba en parroquia o colegio. Así, en Paraná, el alojamiento inicial para el P. Joaquín y el diácono Fr. Jesús Fernández. «Que murió muy joven la muerte del justo en esta residencia el 24 de febrero de 1905» (Martínez, 1909: 450) fue «en dos cuartos oscuros, dependencias parroquiales que se habían destinado hasta entonces a guardar objetos para el culto» (Martínez, 1909: 450). Datos como este podíamos ofrecer otros, que contienen un manifiesto y gran incomodidad para los agustinos fundadores, sobre todo el P. Vicario Joaquín Fernández, en Buenos Aires. Dura y difícil década para él, por las incomodidades de alojamiento y por los largos y continuos viajes dentro de Brasil y la Argentina y entre ambas repúblicas.

Pero las seis referencias fundacionales que hemos hecho, recoger la primera fundación que en algún caso, y antes de 1910 ya se había bifurcado. Menos la primera, residencia-colegio Santo Tomás de Villanueva, que nunca tuvo parroquia, las demás sí, por lo que referidas al futuro, debían decir parroquia-colegio, que son los continuadores de residencia-colegio. Es lamentable que, de las seis fundaciones primigenias, solamente regentan los agustinos en la actualidad el Colegio y Parroquia San Agustín, continuadores de residencia-colegio Agustiniano en Buenos Aires, que desde sus orígenes fundacionales se convirtió en el buque insignia y soporte fundamental de la presencia agustiniana en la Argentina y Uruguay.

Los tres personajes clave de este aterrizaje agustiniano en Hispanoamérica fueron el P. General Tomás Rodríguez, el P. Provincial José Lobo y el nuevo Vicario Provincial Joaquín Fernández. El P. General, desde Roma, con sus reducidos y exitosos contactos con varios obispos sudamericanos asistentes al Concilio Plenarío Latinoamericano en Roma el año 1899, obtuvo de algunos prelados

autorización y apoyo a las deseadas y urgentes fundaciones agustinianas en esos países sudamericanos.

Aunque ya había alguna experiencia de anteriores viajes informativos de la Provincia de Filipinas a Sudamérica, pensando en futuros destinos fundacionales, sin embargo, fue la Revolución tagala en las Islas Filipinas la que precipitó esos destinos. Así, el providencial P. Provincial José Lobo, aprovechando la puerta abierta por el P. General, impulsó entusiásticamente, que como salvavidas de la Provincia de Filipinas llevó a cabo con ejemplar entrega el P. Joaquín Fernández.

Los pasos fueron bien medidos y precisos. El 28 de Febrero de 1899 el P. Provincial de la Provincia del Santísimo Nombre de Filipinas desde el convento S. Pablo de Manila nombra como Vicario Provincial en Brasil al P. Joaquín Fernández para que «gobierne, visite y cuide tanto en lo temporal como en lo espiritual, de las Residencias que nuestra Corporación instalará en la misma, como de los religiosos que en ella hubieren de residir» (AVSNJE, AgHB, Libros 3.1, Libro de Actas de la Orden de 27 de febrero de 1899 a 28 de mayo de 1917). Ejercía simultáneamente de Vicario Provincial y Visitador Provincial, ya el P. Provincial, dada la extensión de la Provincia de Filipinas, le era imposible realizar por sí mismo la Visita Regular a todas las comunidades.

El 15 de Abril del mismo año 1899 «con un felicísimo viaje llegamos ayer mañana a este puerto, procedentes de Manila y Macao los PP. Paulino Fernández, Elías Rivate, Gregorio Rivate, que regresan a la Península por enfermos, y los PP. Blas Barrios, Julián Núñez, Alfredo Carrocera y Hno. Fr. Sotero Bustinza, que venimos destinados a Goiás, Brasil, para establecer allí una residencia, de la cual se me ha nombrado presidente»¹⁹. El nombra-

¹⁹ Carta del P. Joaquín Fernández al P. General Tomás Rodríguez sobre su viaje con otros religiosos desde Manila a Brasil y contestación a la misma del



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

miento específico del P. Joaquín Fernández como Visitador General, le llega el 15 de Diciembre de 1901²⁰.

Pero, dada la incesante y febril actividad del P. Vicario Provincial Joaquín Fernández en dos repúblicas distintas y con tal amplitud geográfica y fundacional, el P. Provincial José Lobo se vio precisado a nombrar un Vicario Provincial para el Brasil en la persona del P. Clemente Hidalgo el 30 de Diciembre de 1903.²¹ Esto aligeraba enormemente la carga laboral del P. Joaquín Fernández. Como si estuviera desenhado y esperando este nuevo alivio en sus cargos y responsabilidades, gustosamente incluso el P. Joaquín Fernández comunica su cese a todos los religiosos residentes en dicho Vicariato²².

Pero dado que el P. Joaquín era ya sólo Vicario Provincial de la Argentina y residía en dicha República, no tardó también el P. Provincial en emitir una nueva orden liberándolo también de su cargo como Visitador de la Argentina. Así el 5 de Junio de 1904 nombra al P. Martín Hernández Visitador General también de la Argentina. Aquí quedan bien claros los afanes e ilusiones derrochadas en ambas repúblicas por todos los agustinos, a cuya cabeza destaca el Vicario Provincial P. Joaquín Fernández Palicio, brillante ejemplar asturiano, lo mismo que su contemporáneo el P. Provincial José

Lobo (Pérez, 1901: 559-560 y 592). Sin embargo, donde más duraderas fueron las fundaciones del P. Joaquín fue en la Argentina. El buque insignia continúa firme y seguro, el Colegio y parroquia San Agustín en Buenos Aires.

No queremos extendernos más en esta etapa inicial fundacional, ya que la presencia agustiniana en las antiguas Provincias Unidas del Río de la Plata o en el anterior Virreinato del Río de la Plata, que en sentido agustiniano hoy está formado por Argentina y Uruguay, lo tenemos estudiado en extenso en nuestra obra *La Familia Agustiniana en el Río de la Plata: Argentina y Uruguay* (Sánchez Pérez, 2002) que abarca todo el siglo XX, siglo de la restauración de la Orden Agustiniana en esta república, pues aquí sí hubo presencia agustiniana en la Colonia, representada por los dos famosos conventos de Santa Mónica en Mendoza y San José en San Juan. Sobre ambos tenemos varios trabajos (cf. Sánchez Pérez, 2003 y 2006; 2006: 113-167; 2010: 627-7001; 2008: 201-250; Martínez; 1909), y esperamos disponer pronto de los medios económicos necesarios para editar ambos volúmenes sobre cada uno de ellos. Esta es una de las grandes diferencias con la entrada en Brasil.

De lo que no cabe duda es del extraordinario ritmo fundador de la Provincia de Filipinas en Hispanoamérica y en la misma España, desde 1898 hasta 1910. Difícil, sino imposible, encontrar incluso en toda la historia de la Orden, un caso similar de expansión en tan corto espacio de tiempo, tanto usando criterios geográficos como cronológicos. Fue una «década» fundacional, que debería ser proclamada como prodigiosa, pues en ella se estableció el futuro de la Provincia, extrañamente a partir de los escombros de las Islas Filipinas.

De aquellas cenizas, surgieron estos diamantes, que en España se llaman Colegio de la

Encarnación de Llanes (Asturias), Colegio Santa Isabel Tapia (Asturias), Capellanía de la Inmaculada Concepción de Gijón (Asturias), Escuelas gratuitas de Santo Domingo Preceptoría y Noviciado (Santander), Colegio de Santiago en Uclés (Cuenca), Colegio y Capellanía de Talavera de la Reina, Residencia enfermería de Caudete (Albacete), y Residencia y Parroquia de San Manuel y San Benito (Madrid).

El último tramo fundacional y a partir de esta década prodigiosa, lo constituyen la aceptación del famoso Colegio de Calatrava (Salamanca), donado por el obispo agustino Mons. Francisco J. Valdés en 1910, y la próxima e inmediata fundación del «africano» Colegio San Agustín de Ceuta. En líneas generales se puede afirmar, que el Colegio de Ceuta y Colegio Cántabro de Santander (Sánchez Pérez, 1997:37-71), cierran este ciclo de febril ritmo fundacional a ambas orillas del Atlántico (Mier Vélez, 1985: 79-153).

El eje inductor y concatenador de estos primeros diez años fue el infatigable Vicario Provincial P. Joaquín Fernández Palicio, a quien pensamos no se le ha rendido aún el obligado reconocimiento. Su gigantesca capacidad emprendedora difícilmente hubiera sido ejecutada por otro religioso en su puesto. Damos por finalizado aquí nuestro trabajo investigador, para dar paso al apéndice documental. Esta forma de trabajar por la historia la creemos fundamental, pues en todos los campos abunda la documentación perdida, por distintas causas de deterioro o por supuestas sustracciones documentales o pérdidas de las mismas.

Hemos añadido un largo apéndice documental que recoge toda la documentación que hemos localizado en los principales archivos y que abarca los pocos y muy fructíferos años del P. Joaquín Fernández en América. Esta documentación multiplica los datos que en esta veintena de páginas

ofrecemos, además de reflejar fielmente el clima en el que estas fundaciones se movieron. Estos son nos parecen poderosos argumentos para llevar a cabo esta árida y monótona actividad, pero que sus aportes las justifican plenamente. Además el grave deterioro que ya en muchos documentos se observa, queda anulado con esta publicación.

Finalizamos el trabajo con el listado de las Misiones de agustinos a América, principalmente desde España, y que totalizan 144 religiosos en tan corto espacio de tiempo, mientras que el número que aporta en Archivo de Buenos Aires es 126, también con la salvedad de que algunos, muy pocos, repiten porque vinieron a España de vacaciones y regresaron o por enfermedad u otra causa. Ambas listas de estas Misiones son sensiblemente distintas, tanto en el número de los religiosos como de las Misiones (Sánchez Pérez, 2002: 535-546).

Tenemos que agradecer la corrección de los errores inherentes a nuestra transcripción de los documentos en lengua portuguesa aquí incluidos al P. Pablo Luna, actual Bibliotecario del Seminario Mayor «Tagaste» de Los Negrales (Madrid) y al P. Inocencio Justo, Secretario y Archivero del Vicariato del Santísimo Nombre de Jesús de Brasil.

Apéndice documental

Rvdmo. Sr. Pe. Gral.²³ Roma, [março ou abril] de 1899. APAF 799/1-A

Summamente penhorado muito agradeço à Vossa paternidade o assignalado favor que acaba de fazer à mina pobre diocese concedendo-me seus Religiosos para o serviço parochial da mesma.

P. General, Manila, 16 de Abril de 189 (APAF 798/2 c).

20 AVSNJE, AgHB, Libros 3.1, Libro de Actas de la Orden de 27 de febrero de 1899 a 28 de mayo de 1917, fs. 79-81; lb., Registro de circulares, Determinaciones Oficios de N. Rmo. General, M. R. P. Provincial y Comisario, Libros 1.3, 1901-1945, fs. 45r-46r, Nombramiento del P. Joaquín Fernández como Visitador Provincial en Brasil y Argentina por el P. Provincial José Lobo, Madrid, 15 de Diciembre de 1901

21 AVSNJE, AgHB, Registro de Circulares, Determinaciones, Oficios de N. Rmo. P. General, N. R. P. Provincial y Comisario, Libros 1.3, 1901 - 1945, fs. 58r-59v. El foliado es nuestro, El P. Provincial José Lobo nombra Vicario Provincial del Brasil al P. Clemente Hidalgo, Madrid, 30 de Diciembre de 1903

22 El P. Joaquín Fernández comunica su cese y remite oficios al nuevo Vicario Provincial del Brasil, Buenos Aires, 27 de Enero de 1904 (AVSNJE, AgHB, Viceprovincial - Vicariatos 1899 a Dic. 1903. Cartas del P. Joaquín Fernández. Fotocopias).

23 Há uma nota indicando que foi escrita em Roma, portanto de 1899, em março ou abril.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

A estes primeiros, que serão por vossa Paternidade enviados, entrego desde já as paróquias de Catalão e Entre Rios, no estado de Goiás; a primeira dista do ponto terminal da via férrea dez léguas mais ou menos, isto é, um dia de viagem. Para o que brevemente mandarei a Vossa Paternidade as respectivas nomeações.

Passo agora a dar a Vossa Paternidade as informações precisas: partirão os Padres do porto de Barcelona ou nos vapores da companhia Transportes Marítimos ou nas da Veloce, ou outra qualquer italiana e desembarcarão o encarregado da paróquia de Catalão que os conduzirá até Uberaba, onde poderão ser hospedados quer com os Padres Dominicanos Franceses, quer com os Recoletos Hespanhoes.

Caso haja um desencontro em Santos, procurem ao Vigário, que é meu amigo, Pe. Almeida que ultimamente recebeu os Padres Recoletos; e em São Paulo procurem a casa dos Salesianos Italianos.

De Santos a Uberaba são três dias de estrada de ferro. Escreverem-me o encarregado da paróquia de Catalão que dará aos Religiosos Agostinianos um sitio (finca) com bosques e campos, uma casa com chácara de seis alqueires cercados (cerca de media legua de terreno com 300 pés de café e 800 de uva, com água abundante e clima excelente. A casa tem salão para Capella, seis quartos e outras dependências e o mesmo Cônego Souza já a tem mobilhado.

Levem os Padres roupa de cama, de mesa, objectos de Igreja, quantos mais livros puderem, objectos de montaria, calçado em abundancia, roupa de vestir e hábitos já feitos, não habendo alfaiates (sastres) capazes; vinho de missa, pedras de altar, livros em branco para apontamentos, e o mais que puderem levar, especialmente medalhas, imagens, escapularios, rosarios, etc.

Determino que as duas paróquias satisfaçam as despesas de viagem e outras de primeira instalação. O religioso em cada uma das duas paróquias, terão os rendimentos de baptizados, matrimonios, funerais, e nunca lhes faltará mês diário de espórtula de 3f (3 pesetas) alem de esto terão as festividades e os sermões de festa durante o anno e que tudo poderá dar cerca de dois mil francos.

O povo é muito generoso e oferecem aos sacerdotes muita cousa de alimentação. Nas viagens sin percurso da freguesia ou em chamado para confissões de moribundos podem celebrar e administrar sacramentos em casas particulares. Em Uberaba os Religiosos se apresentaram ao Governador da Diocese Cônego Ignacio Xavier da Silva e lhe apresentarão os documentos que enviarem da nomeação dos Vigários e lhe peçam tudo o que for necessário para bem desempenhar o ministerio.

Muito lhe recomendo a boa união e caridade fraterna para com os sacerdotes de outras ordens e seculares.

Usem de muita prudencia afim de não visitarem os mandões e políticos locais. Não tomem odiosidades de parcialidades políticas. Para matrimonios com impedimentos dirijam-se ao Governador do Bispado que tem subdelegação para dispensar. Procurem extirpar os vicios da embriaguez, jogo, concubinato, adulterio, e o mais que nec nominetur in nobis.

Em Entre Rios procurem o Coronel Francisco Vaz que muito deseja a ida dos Religiosos, e lhes facilitará tudo, sendo pae de um aluno que estuda aqui no Collegio Pio Americano. Si o paquete tocar no rio de Rio de Janeiro não desembarquem por motivo algum que seja, sendo fácil contrahir a febre amarella e em Santos demorem-se o menos que puderem.

A alimentação em Goiás é a seguinte: carne, ovos, leite, gallinha, feijão (frejoles) arroz, mandioca, hervas, milho (maíz) e varias clases do peixe. Quando forem mais religiosos entregar-lhes-hei as paróquias de Caldas Novas, Santa Cruz, Formosa e allestre d'Armas e outras.

Queira Vossa Paternidade, quando souber, avisar-me e em que paquete sobiram os Padres afim de com antecedencia escreverem ao encarregado de Catalão para esperar-los em Santos, retirar as bagagens e os conducir até Uberaba, onde descansarão, esperarão suas cargas e seguiram para o seu destino.

Caso Vossa paternidade necesite de outras informações aqui fica a seu dispor.

o Sirvo e amigo grato.
+ Eduardo, Bispo de Goiás

El obispo de Belem de Pará concede licencias a los primeros religiosos agustinos para ejercer su pastoral parroquial

Barcelona, 21 Mayo 1899

O Bispo de Pará em seu nome e no nome do Governador do Pará por quem está autorizado, propõe aos Rmos. Padres. de Sto Agostinho das Filippinas confiar-lhes a direção da Paróquia de N. S. do Rosário da Cidade de Braganza e da Colônia Benjamin Constant no territorio da mesma paróquia, assim a direção de uma paróquia à margem da via férrea e uma Colônia na mesma paróquia. O Excmo Snr Superior dará para este serviço seis padres e os Leigos necessários, sendo 4 padres para a paróquia e Colonia de Braganza e 2 para a Colonia e paróquia à margem da via férrea.

O Governo do Pará dará passagens e ajuda de custo aos Padres e Leigos, e além disto um ordenado mensal aos padres de setenta mil reis em ouro, e aos leigos o que for convencional.

Os Padres e Leigos terão o direito a medico e botica nos casos de enfermidades e passagens de volta quando por moléstia ou conveniência do servicio o Superior julgar dever substituir algum Religioso.

Os dois Padres que tomarem a direção da paróquia de Braganza não terão direito a ordenado, nem alimentação, os que servirem nas Colonias terão alimentação alem do ordenado.

Esta proposta poderia ser modificada com as condições oferecidas pelo Rdo. Superior.

Barcelona 21 Mayo 1899
+ Antonio Bispo de Belem do Pará

Cámara Episcopal de Goyaz concede licencias para ejercer toda jurisdicción episcopal al P. Joaquín Fernández

Uberaba, 30 de junio de 1899

O reverendo Padre Joaquim Fernández, da Ordem de Santo Agostinho, poderá confessar, pregar e celebrar neste Bispado e nas suas freguesias, que lhe foram confiadas, poderá exercer toda jurisdicção parochial. Os sacerdotes da mesma ordem dependentes do mesmo Padre Joaquim Fernandez poderão igual usar de suas ordens, pregando, celebrando e confessando neste Bispado.

Conego Ignacio Xavier da Silva
Governador e Vigário Geral do Bispado



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

Carta del obispo de S. Paulo al P. Joaquín Fernández

Franca, 5 novembro de 1899

Ilmo e Revmo. Senhor Padre Joaquim Fernández Superior dos P.P. Agostinhos

Acuso recebida a sua muito estimada carta com data de 2 do mês corrente que se dignou endereçar-me.

Perfeitamente sciente do conteúdo integral da mesma, devo certificar-lhe que almejo e muito a fundação d'um Collegio ou casa de educação para meninos na Franca, cujo clima é o mais salubre do Estado de S. Paulo.

Para este fim que é o meu continuo sonho dourado, e que acredito piamente ser muito de agrado de Nosso Senhor Jesus Christo, eu já fiz, há 5 anos à Excma Mitra episcopal, doação legal d'uma chácara muito próxima à matriz desta Cidade sob a explicita condição e clausula que fora aceita por quem de direito da Excma. Mitra ou o Excmo Bispo diocesano fornecer o pessoal ou o corpo docente, tudo sob sua directa e immediata responsabilidade.

Esta dita chácara contém 30 alqueires de terreno, sendo 28 plantados de capim gordura 2 e de capoeira de óptima cultura, 3 aguadas abundantes e uma casa modesta e térrea construída de tijolos.

Quando, aqui, estive em visita pastoral, o Excmo. e Rvmo Senhor D. Joaquim Alcoverde, então Bispo de S. Paulo, há 3 ou 4 annos, pouco mais ou menos, também fiz a mesma excma. Mitra a doação, também legal uma casa sita a rua do Ouvidor na Franca para residência de missionários, nesta Cidade.

Esta casa construída de pedras e tijolos é d'uma altura mais elevada e superior a d'uma casa térrea propriamente dita. Contém dita casa 13 com-

partimentos espaçosos latrina com dous quartos cimentados, uma boa cisterna e água abundante canalizada.

Até a data desta a excma. Mitra episcopal, ainda não pode mais, não sei porque motivo plausível satisfazer a nenhuma das condições por mim formuladas e pela excma. Mitra aceitas, como acham-se ellas consignadas nas respectivas escripturas de doação. Muito esperar não apoiado em um motivo razoável e fundado, de ser realizado o que sinceramente se deseja para bem das almas e para gloria de Deus, desgosta, contrista e desespera!

Sou hoje possuidor d'uma outra chácara muito próxima à estação da Mogyana, na Franca. Esta referida chácara nas convenientes condições de ser aproveitada para collegio de meninos. Acha-se ella collocada em lugar muito elevado: mil e dez metros sobre o nível do mar. Contém uma casa térrea com 13 compartimentos, construída de tijolos, 6 alqueires de terreno plantado de capim goldura, um bom quintal com árvores fructíferas, inclusive uns 500 pes de café novos.

Em presença do que aqui deixo expendido e que é a expressão genuína da verdade, bem sei que pode V. Revma. comprehender, 1º que eu não posso fazer mais do que hei feito com tão boa intenção em prol da fundação do alludido collegio na Franca; 2º que V. Rvma. de perfeito acôrdo com S. Exa. Revma o Senhor D. Alvarenga e quem há de fornecer, e dar a necessária licença a este tão momentoso problema: A educação christan da Juventude (na Franca) tão recommendada pelo Excmo Snr. Bispo do Orbe Catholico pelo S.S. Padre, o Papa Leão XIII: De muito bom grado aqui estou a esperar de V.E peço-lhe digne-se avisar-me por telegrama acerca do dia de sua chegada a Franca.

Concluo, subscrevendo-me com veneração e estima.

De V. Revma. Irmão e humilde servo em N. S. Jesus Christo. O Vig. Monsenhor Candido Rosa

AVSNJE, AgHB, (Viceprovincialatos) Vicariatos 1899 a Diciembre 1903. Cartas de los obispos.

Carta del Obispo de Goyaz al P. Superior de los Agustinos

Uberaba, 18 de Noviembre de 1899

D. Eduardo Duarte Silva, por Merced de Deus e da Santa Sé Apostolica Papo da Diocese de Santa Asma de Goyaz. Fazemos saber que Havendo Nos obtido do Reverendissimo Padre Geral dos Religiosos Agostinianos o pessoal competente e habilitado para reger algunas parochias desta Nossa Diocese, con o mesmos Nos obrigamos are-sarcir todas as despesas de viagem e collocação dos ditos Religiosos por conta das parochias quelhes forem designadas. Sendo a presença dos Vigarios toda de utilidade ao bem social, moral o religiosodo povo, autorisamos o Reverendissimo Superior dos Padres Agostinianaos a pedir e acceitar dos Gendas parochias em que se acharem seus subodinados, esmolos e donativos que forem necesarios para a edifica'ao ou adquisiçao dos predios de residencias, bem como para monu-tenção do culto nas respectivas matrizes.

Ubaraba, 18 de Novembro de 1899.
+ Eduardo Duarte Silva, Bispo da Goyaz.

AVSNJE, AgHB, (Viceprovincia) Vicariatos 1899 a Diciembre de 1903. Cartas de los Obispos.

Carta del Obispo de S. Paulo al P. Joaquín Fernández

São Paulo, 19 de novembro de 1899
Mto. Revdo. Snr. Pe. Joaquim Fernandez

Em razão de muitas occupações que tenho tido nestes últimos dias não me foi possível remetter a V. Rvma com maior brevidade a minha proposta novamente redigida como agora vai; ficará V. Rvma. deliberar sobre a aceitação ou a recusa della.

Por uma cara aqui recebida de Mons. Candido Rosa, párocho da França, parece-me que nem ele nem eu poderemos chegar a um acordo com V. Rvma. sobre as fundações que desejamos realizar nesta minha Diocese.

As condições que V. Rvma. exige não são todas aceitáveis, e por isso quanto a mim, e os Rvmos. Superiores da Ordem concordarem com as que estabeleço na minha proposta, o contracto irá assignado, diversamente, com grande pesar meu; ficarão sem effeito os nossos trattos, reservando-me para oportunamente obter Padres de alguma outra Ordem ou Congregação Religiosa que, em condições mais favoráveis para a Diocese, queiram aceitar o que agora de boa vontade estou offerecendo aos PP. Agostinianos.

V. Rvma. Queira examinar bem a minha proposta, e, se julgá-la aceitável, poderá submette-la à consideração e approvação do Superior da sua Ordem, e eu ficarei muito satisfeito se vencidas as difficuldades actuaes, ele resolver que alguns dos seus PP. venham estabelecer-se nesta minha Diocese, onde poderão prestar optimos serviços a Igreja, e auxiliar-me efficazmente na grande obra da salvação das almas que me estão confiadas. Cumprimentando V. Rvma. e manifestando-lhe meus sentimentos de verdadeira estima e consideração me assigno.

de. V. Rvma.
Humilde Servo em N. S. + Antonio,
Bispo de S. Paulo



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

AVSNJE, AgHB, (Viceprovincialatos) Vicariatos 1899 a Diciembre 1903. Cartas de los Obispos.

Oficios de los primeros misioneros hechos por el P. Provincial

Madrid, 24 de Noviembre de 1899

Habiendo Nos dispuesto en fecha 4 del corriente que VV. RR. pasarán a la República del Brasil para desempeñar los cargos que se les encomendarán en los colegios de Manaos y Marricone, siendo de urgente necesidad el atender a lo manifestado por el R. P. Vicario Provincial en dicha República, con esta fecha dejamos sin efecto nuestra mencionada disposición y determinación que el P. VV. RR. y el Hno. lego, que se expresará se pongan a las órdenes y bajo la obediencia del R. P. Fr. Cándido S. Miguel, a quien les damos por su Superior durante el viaje al Brasil, hasta que lo hayan bajo las del expresado R. P. Vicario Provincial.

Dios guarde a VV. RR. muchos años.

Madrid 24 de Noviembre de 1899.
Fr. Tomás Fito [rúbrica].
RR. PP. Fr. Cándido S. Miguel,
Fr. Pablo Lazcano,
Fr. Agustín Álvarez,
Fr. Eustaquio Hevia,
Fr. Quintín Rodríguez.

AVSNJE, AgHB, (Viceprovincia) Vicariatos 1899-1900. Oficios de los 1ºs misioneros. Fotocopias

Oficio del P. Provincial al P. Cándido S. Miguel

Madrid, 24 de Noviembre de 1899

A fin de que los Religiosos que han de embarcarse el día 27 del actual para la República del Brasil, para ponerse bajo las inmediatas órdenes del R. P. Vicario Provincial en aquella, Fr. Joaquín Fernández, no carezcan durante la navegación o travesía de legítimo superior, reconociendo en el P. Cándido S. Miguel las cualidades que para tal cargo son necesarias.

Nos con la autoridad de nuestro oficio, le nombramos y constituimos en Presidente de la Misión durante la travesía y hasta que se pongan bajo las órdenes del supra dicho Vicario Provincial, con todas las facultades y autoridad que podemos conferirle y necesita, tanto en el fuero interno como en el externo, y mandamos a V. R. que acepte este nuestro nombramiento y a los RR. PP. Fr. Eustaquio Hevia, Fr. Pablo Lazcano, Fr. Agustín Alonso y Fr. Quintín Rodríguez, y al Hno. lego Fr. Marciano Cerezo, que por tal superior le reconozcan y presten obediencia.

Lo que comunicamos a VR. para su conocimiento, y a fin de que lo ponga en el de los interesados a los efectos siguientes.
Dios guarde a VR. muchos años.

Madrid 24 de Noviembre de 1899.

Fr. Tomás Fito [rúbrica], Vicario Provincial
R.P. Fr. Cándido de S. Miguel²⁴

AVSNJE, AgHB, Registro de Circulares, Determinaciones, Oficios de nuestro Rmo. P. General, N. Rmo. P. Provincial y Comisario, Libros 1.3, 1901-1945.

Carta del obispo de S. Paulo al P. Vicario Provincial Joaquín Fernández

²⁴ En el margen superior izquierdo: «La presente misión embarcó en Barcelona a bordo VP. Aquitania el 28 de Noviembre de 1899 y desembarcó en Rio Janeiro el 17 de Octubre por la mañana».

Franca, 21 de Novembro de 1899

Ilmo. e Rvmo. Senr. Pe Joaquín Fernandez Superior dos PP. Agostinhos no Brasil.

Endereçando no dia 4 do mes corrente²⁵, recivo carta de V. Rvma. que entao achabase em Uberaba, certifique-lhe que no mesmo dia envié a su Exca. Rvma. Senr. Bispo diocesano D. Antonio Avarenga una carta dando-lhe en ella conta detallada de todo o que V. Rvma. exigira de panocho da Franca, para fundar um Collegio nesta cidade. Recibi hontera resposta de S. Exca. D. Antonio de Avarenga, completamente autorizado por su Excia. Rvma. D. Avarenga declaro-lhe para sua clara intelligencia, que su actuaes Bispos de S. Paulo pardeada Franca, no mais perfeito como ((dourado seja Deus) nao querien nao podemaceitar as pesadisimas condiçoes formidadas por V. Rvma, para fundar Collegio no Franca. por sua exclusiva direcção. Por este justo motivo o Excmo D. Avarenga eo parochiada Franca dispensan as Padres Agostinhos no qualidade de Director o de professoresdo alludio Collegio ficam aguarde melhor tempo o ceitas de aquí y causada fundasao dúm collegio para instruço accercertifica e para educasao religiosa na Franca, e a caussa santa de proprio Deus Nosso Senhor y la recomendada con insistencia pele SS. Padre o Papa Leao XIII confiados no auxilio de ceo, na devina Providencia ao Sacratissimo Coração de Jesus o Hombre a Deos, raotran ja e seminais semmac delongada construcão dos 3 locais: Domitoris, refeitoris, estudo comun. Depois desto, concluido nao fallara o pesso al o copo docente para o dito Collegio. Los RR. PP. Agostinhos nao ja as imicos, que estao nas condiçoes de [...] ²⁶.

AVSNJE, AgHB, (Viceprovincialatos) Vicariatos 1899 a Diciembre 1903.

²⁵ Queremos leer 4, pero tenemos dudas por estar la tinta muy corrida

²⁶ Además de tener una letra muy difícil de entender, tiene la tinta muy corrida, lo que impide una transcripción elementalmente inteligible

Cartas de los obispos.

Carta del Sr. Obispo de Goyaz al P. Joaquín Fernandez concediéndole todas las licencias para el trabajo pastoral de los Obispos

¿25 de Noviembre de 1899?

Eduardus Duarte Silva Dei et Apostolicae Sedis Episcopus S. Annc Goyazim

Dilecto Nobis in Christo Joaquim Fernandez O.E.S. Augustini Vicario Provincial salutem et Benedictionem.

Omnibus Christi fidelibus Nostrae jurisdictionem subjectis Paraceiarum quarum regimen incumbit Religiosis O. E. S. Augustini pro administratione justitiae providere cupientes, necnon pro saluti animarum, attentis peculiaribus adjunctis distantiarum et paraceiarum tam dissitarum a Sede Ecdiatiae (sic) Nostrae: te de cujus probitate et idoneitate plurimam in Domino confidimus in Nostrum Vicarium, ad beneplacitum nostrum pro paraceiis quibus praesunt viri religiosi Ordinis Fui, hujus Dioecesis Nostrae facimus, constituimus et deputamus et in casu absentiae tuae quemcumque loco tuo quas veces tuas gerat.

Dantis tibi, et casu absentia a Dioecesi tuo veces Gerenti etiam, protestatum administrandi sacramenta Baptismi, Poenitentiae, Eucharistiae, Extrema Unctionis et Matrimonii omnibus supradictis paraceiis, facultatem tibi facimus causas audiendi, cognoscendi terminandi, aliaque negotia ad jurisdictionem nostram spectantia audiendi, et postea Nobis referendi; et alia faciendi quae ut Vicarius Noster dictae circumscriptionis facere debes. Insuper pro meliori animarum bono tibi et tuo Vices-Gerenti sequentes facultates concedimus habitualiter, et aliis religiosis qui munus parochiale exercent, tantum tempore missionum vel quorum que itinere cujusque ministerii sacri causa.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

I

Benedicendi paramenta et alia utensilia ad Sacrificium Missae necessaria, necnon imagines, numismata et alia ubi intervenit unctis sacra, et non specialiter reservata Episcopis.

II

Impartiendi Apostolicam Benedictionem super populum in fine cujuslibet Missionis et quorumlibet Exercitiorum Spiritualium secundum formam decreti Indulgentiam concedentis.

III

Concedendi Indulgentiam Plenariam fidelibus quibuscumque in articulo mortis, saltem contritis, si cinferi non potuerit.

IV

Celebrandi sine ministro et subdico in loco tamen decenti etiam si altare sit fractum et sine reliquis Sanctorum, et praesentibus haereticis, schismaticis, infidelibus et excommunicatis, si aliter celebrari non possit, observatis conditionibus a S. Sede impositis ipsis religionis.

V

Recitando Rosarium, si Breviarium secum deferre non potuerit, vel divinum officium ob aliquod impedimentum recitare non valuerint.

VI

Deferendi S. S. Sacramentum occulte et sine lumine in locis distantibus ab urbibus.

VII

Absolvendi intra confessionum ab omnibus censuris etiam speciali modo in Bulla "Apostolicae Sedis" R. Pontifici reservatis, excepta absolutionem complicis in peccato turpi; solicitantis, matrimoniorum celebrantis absque necessaria jurisdictione, exceptis etiam aliis censuris, a quibus non potest Episcopus ipsa absolvere, et censuris dictis personalibus.

VIII

Dispensandi ab impedimentis occultis affinitatis llicitae cognitis per confessionum sacramentalone, totius quotiusfacilis non fuerit recursus ad Discanum, et imminent fuerit celebratis mtrimonii.

IX

Dispensandi affinitatum illicitam totam in utroque foro in contractis et etiam in contrabrondis, quando parata sunt omnia.

X

Dispensandis affinitatem licitam et consanguinitatem in contrahendis matrimoniis, etiam in secundo grado, praeter consanguinitatem primi sum secundo et afinitatem licitam in primo gradu lineae transversalis.

XI

Dispensandi ab impedimento criminis absque machinatione in contractis.

XII

Dispensandi ab impedimento cognationis spiritualis, praeterquam inter levantem et levatam dummodo mulier rapta non fuerit, vel si rapta fuerit, in potestate raptoris non existant.

XIII

Dispensandi ab una vel altera denuntiatione firma remanente obligationi inquirendi de impedimentis, nec non solvendi, si nimis pauperes non sint, mjuletam cancellariae Episcopali pro unaquaque denuntiatione dispensata.

AVSNJE, AgHB (Viceprovincialatos) Vicariatos 1899 a Diciembre 1903. Cartas de los obispos.

Carta del P. Tirso López al P. Julián Núñez describiendo su vida apostólica en Brasil

Entre Ríos, 1 de Marzo de 1900
Muy R. P. Fr. Tirso López.

Mi estimadísimo P. Maestro: Hace veinte días que podía haber recibido en carta del 22 de diciembre próximo pasado para mi Santo, más apreciada cuanto que jamás soñé que V^a R^a se dejaría escribir al último y más humilde de sus novicios. Dios le pague el buen rato que me ha proporcionado de lo que ciertamente necesitamos mucho, para no aburrirnos en estos bosques.

Como decía, el retraso con que recibí sus cortas líneas es debido al buen servicio de correos que hay en este buen Brasil: detienen las cartas donde y cuanto quieren y después las entregan como les da la gana, abiertas casi siempre.

Siento que le hayan informado mal a V^a R^a, pues aquí no vivimos solos, sino que somos tres en cada residencia, y observamos al pie de letras las nuevas constituciones y las reglas que nuestro Rmo. P. Tomás dio para los que vinieren al Brasil, y tal vez seamos demasiado exactos. En ninguna parte, por ejemplo, se nos prohíbe comer pan, y aquí nos abstenemos de ello, así como de otras muchas cosas. Pero no es tan dificultoso, como pudiera parecer, acostumbrarse a estas pequeñas privaciones.

Tal vez en lugar [de] contestarle en una pequeña carta a las muchas preguntas que V^a R^a me hace, sea mejor, si le agrada, que emborrone unos pliegos, pues materia no falta.

Por ahora estoy de compañero con el P. Blas, pero en cuanto lleguen los otros Padres, iré a otro pueblo, que dista de aquí diez y seis leguas (de seis y medio kilómetros). La ciudad se compone de unas veinte casas, todas de planta baja, como casi todas del Brasil, sin excluir las de Río de Janeiro. Tiene el pueblo una iglesia bastante mal arreglada, sin sagrario ni copón, ni púlpito ni nada. Con decirle que no tiene más que una casulla blanca-encarnada, y una cruz de madera, unos cantos negros, imágenes se entiende, y un cáliz en el que no se puede decir misa, puede V.R. apreciar lo que falta. El P. Blas y el converso Bono, me mandan dar recuerdos a V. R. y disponga de su más humilde novicio.

Fr. Julián Núñez [rúbrica].

APAF/4.b

Oficio del P. Vicario Provincial Tomás Fito a los Padres que formarán la Misión que embarcará el 17 de Abril en Barcelona

Madrid, 17 de Marzo de 1900

En cumplimiento de lo acordado por nuestro Rmo. P. General y Ve Definitorio, con esta fecha hemos dispuesto: Que los RR. PP.Fr. Baltasar Gamarra, Fr. Leoncio Mingo, Fr. Bonifacio Albaina, Fr. Domingo Ciudad y Fr. Fulgencio Rodríguez, pasen a la República de Brasil, y se pongan a las inmediatas órdenes del muy R. P. Fr. Vicario Provincial en dicha República Fr. Joaquín Fernández, para desempeñar los cargos, que tenga a bien encomendarles. Y a fin de que los mencionados²⁷ religiosos que han de embarcarse en el puerto de Barcelona el 27 del corriente, no carecerán durante la navegación de legítimo superior, reconociendo en el R. P. Fr. Baltasar del mencionado Gamarra las cualidades que para tal caso son necesarias, nos, por la autoridad de nuestro oficio, le nombramos y constituimos en Presidente de la Misión durante el viaje y hasta que se pongan bajo las órdenes del mencionado R. P. Vicario Provincia en la República del Brasil, con todas las facultades y autoridad, que podemos conferirle y necesita tanto en el foro interno como en el eterno, y mandamos al referido P. Fr. Baltasar Gamarra, que acepte este nuevo nombramiento, y a los demás supradichos religiosos, que por tal Presidente le reconozcan y como verdadero superior presten obediencia. Dios guarde a VV. RR muchos años.

Madrid, 17 de Marzo de 1900.
Fr. Tomás Fito, Vicario Provincial

²⁷ En el margen superior izquierdo viene escrito: «La presente misión embarcó en Barcelona VS. Alpes y desembarcó en Santos el 17 de Abril y llegaron a la Residencia Boa Morte el 18 también».



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

AVSNJE, AgHB, (Viceprovincia)

Vicariatos 1899-1900.

Oficios de los 1ºs misioneros. Fotocopias.

Carta del Sr. Obispo de Curitiba al P. Joaquín Fernández sobre concesión de parroquias

Curitiba, 22 de Marzo de 1900

Illmus. et Rvdms. DD. Josephus de Camargo Barros, Episcopus Corytibensis in Parannensi statu hujus Republicae Brasiliensis et Rvmus P. Joachinus Fernandez, Ordinis Sancti Augustini, Vicarius Provincialis Provinciae SSmi. Nominis Jesu nuncupatae, unanimi consensu, naturaque deliberatione paciscuntur sequentia:

1º.- Illmus et Rvmus D. Episcopus Corytibensis, virtute specialium facultatum sibi a S. Sede concessarum administrationem parochiarum "Paranagua" et "Sutonina" cum Guaratuba, Guarakessaba Morretes et Porto de Cima, quae duabus superioribus nunc sunt annexae tradit Rvmo. P. Vicario Provinciali et hic eas acceptat pro suo Ordine.

2º.- Rvmus. P. Vicarius Provincialis proponet Rvmo. Episcopo Corytibensi vel ejus Vicario Generali viros religiosos sacerdotis insignitos, quibus cura animarum praedictarum parochiarum commendari debet et Rvmus. Episcopus eisdem titulum et officium Vicarii Curati debat atque expediet, cum omnibus amnesibus, juribus et privilegiis tali officio respondentibus.

3º.- Rvmus. P. Vicarius Provincialis libere poterit, praemonito Episcopo, praefatos religiosos Vicarios Curatos ab officio remove, eosdem substituendo cum aliis religiosis idoneis, Illmo. et Rvmo. D. Episcopo proponendis, ut ab eo nominationem et debitas facultates accipiant.

4º.- Licet titulus Vicarii Curati sit ad nutum Episcopi,

non poterit tamen suo arbitrio Religiosos amovere ab officio; sed si justae adsint causae, certiore de hisce causis faciet. Vicarium Provinciale ut ipse ad instantiam ejusdem episcopi removeat et provideat.

5º.- Religiosi in praedictis parochiis commorantes subjecti immediate erunt suo legitimo Superiori Ordinis; salvis tamen juribus Episcopi in rebus ad gubernationem et administrationem parochiarum spectantibus.

6º.- Ecclesiae matrices curae Religiosorum commissae habebuntur et reputabuntur tamquam regulares quoad effectum Indulgentias lucrandi, pias associationes Ordinis proprias stabiliendi; coeterisque privilegiis utendi atque fruendi, quae Ordini competunt, dum in eis habent curam animarum iidem Religiosi.

7º.- Haec omnia valida erunt non solum pro duabus praedictis parochiis cum earumdem annexis, sed etiam pro omnibus aliis quae decursu temporis, Religiosis memorati Ordinis Eremitarum Sancti Augustini in praefata Dioecesi fuerint commendatae et traditae.

8º.- Haec valitura sunt dum utraque parti placuerit, nempe episcopo et Ordini; sed si una pars voluerit rescindere tunc clontractum debet praemanere alteram cum antecedentia duarum annorum. In quorum fidem etc.

Datum Corytiviae die 22ª Martii anno 1900.²⁸

²⁸ Esta misma carta la tenemos del Sr. Obispo de Goyas, y que pudiera ser la original, por estar firmada en Roma el 15 de Mayo de 1899, por Mons. Eduardo, obispo de Goyas, y por el P. General de la Orden Fr. Tomás Rodríguez. La del obispo de Curitiba viene firmada sólo por este, Mons. José, y es una carta que él personalmente al P. Vicario Provincial Joaquín Fernández, y no la del obispo de Goyas, que es todo un acuerdo entre él y el P. General de la Orden. Este ejemplar que usamos el P. Vicario Provincial Fr. Joaquín Fernández dice que «es copia del original que obra en mi poder». Compulsados ambos documentos, son prácticamente iguales, y en lo que difieren y que vamos a señalar, no creemos que cambie el sentido del contenido. Así en el nº 4º, en la del Sr. Obispo de Goyás viene [...] Vicarium Provinciale ut ipse ad instantiam ejusdem episcopi removeat et provideat, mientras que en la del Sr. Obispo Eduardo, de Goyás, viene [...] vel si P. Generales vel P. Vicarium Provinciale ut ipse aliter provideant.

+ Josephus Eppus. Corytibensis [Rúbrica].

Carta del Sr. Obispo de Goyaz al P. Joaquín Fernández

Goyaz, 3 de Agosto de 1900

Muy R. P. Joaquín Fernandez
Sao Paulo

Rvdo. Padre: Con data de ayer 2 de Agosto, recibí sus muy apreciables cartas, en las que me da noticia de su feliz regreso, así como también del pronto restablecimiento de su salud, en la enfermedad de que fue víctima. Mi más sincera felicitación por ambas cosas. Como Ud. puede ver, no he contestado antes a sus cartas, porque para cuando fueron escritas, ya hacia veinte días que me había puesto en camino para girar la visita pastoral; mal podía contestarle, cuando todavía no las había recibido.

A mi paso por la feligresía de Catalão pude apreciar lo mucho que era estimado no sólo el P. Alfredo, como también los demás Padres compañeros. Preguntado yo por todas las haciendas, si en (sic) estaban satisfechos con los nuevos Padres, todos me respondían que mucho, y que el único recelo que tenían, era que los destinase a otra parte. Son trabajadores, activos y muy amables, decían. Ahora bien, ¿qué más puedo yo desear?

Así que P. Fernández, no tenga inconveniente en acceder al pedido que me hace, para

En el número 6º de ambos documentos hay otra leve diferencia escrita. En la aquí transcrita viene [...] et reputabuntur tamquam regulares quoad effectum Indulgentias lucrandi, pias associationes Ordinis proprias stabiliendi; coeterisque privilegiis utendi atque fruendi, quae Ordini competunt, dum in eis habent curam animarum iidem Religiosi. En el documento de conceso entre el P. General y el obispo de Goyas, viene [...] tamquam regulares quoad effectum indulgentias lucrandi, pias associationis proprias stabiliendi coeterisque privilegiis utendi atque fruendi quae Ordini competunt. APAF 798/2 b

extender al P. Alfredo los títulos de Vicario interino, pero ese es un negocio que debe tratarlo con el Vicario General del Obispado. Propóngale U. un Padre, que él inmediatamente le dará los títulos. Por lo demás, mi mayor deseo es, no que salgan los Padres que están en mi diócesis, sino que vengan más para ocupar Santa Cruz, etc. Por eso suplícole Padre, que si le es posible me mande algunos más, sin quitarme los que están. Es verdad que en todas partes se puede trabajar en la viña del Señor, pero no le parece que el fruto que aquí saquen, puede ser mayor debido al buen trato y amistad que tiene con mis diocesanos. En premio de estos trabajos, Dios hará con que prospere su Orden en todas partes.

La parroquia de Caldas, sin faltar a los compromisos adquiridos con los PP. Agustinos y de acuerdo con el P. Blas la he encomendado provisionalmente a los PP. Franciscanos de Pouso Alto, hasta que Ud. pueda disponer de personal y mandarme gente para cubrir esa vacante, para que aquella pobre gente no se vea privada del fruto de los Santos Sacramentos.

Habiendo recibido sus cartas con tan grande retraso, me es imposible autorizar al P. Carrocera para ir a esa, pues que para cuando llegase mi carta a Catalão, habría ya pasado el mes de agosto. Le pido disculpas de todo, pues como Ud. ve, la causa de no haberle contestado antes, como de no acceder a lo que me pide, es, no haber recibido antes sus gratas.

Sin más soy de Ud. afmo. servidor.
+ Eduardo, Obispo de Goyaz

AVSNJE, AgHB, Viceprovincia-Vicariatos 1899 a Diciembre 1903.

Cartas de los Obispos.

Carta del P. Vicario Joaquín Fernández al P. Provincial José Lobo



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

San Pablo- Egreja B.
Morte 1º de setiembre 1900 N° 19²⁹
M. R. P. Fr. José Lobo, Provincial

Mi respetable P. nuestro:

El P. Blas Barrios me escribe que afortunadamente el Hno. Ilego Fr. Juan Bono, dimitió de sus arrebatos y quejas, arrepentido de ellos, se porta ahora muy bien. En cambio se me queja amargamente del malísimo comportamiento del P. Agustín Álvarez, de quien dice que ha perdido por completo su influencia moral y prestigio en toda aquella región y que urge retirarlo cuanto antes. No me comenta los puntos que motivan los cargos.

No sé dónde mandarle, pues ningún religioso lo quiere consigo. Hasta se presume que al pedir los títulos de S. Cruz de que le hablé así, V. R. en mi anterior ppdo. lo hizo para escolarizarse. Del P. Eusebio Santiago me dicen que no quiere trabajar nada, y sólo hace comer y dormir.

El Presidente de Vargem en Minas me escribió con fecha 18 del actual, que el P. Lezcano había salido a fines de julio (23) protestando venir a presentarse. De las informaciones posteriores resulta que ha desaparecido, dejando sin firmar los libros de las parroquias de que estaba encargado. Se llevó todos los fondos de la Residencia y Libro Cargo y Data.

Al concluir la fiesta de la Correa pasará a Minas para continuar el expediente que estoy instruyendo. He pasado un oficio al Comisario para que si se le presenta, lo retenga y trate con todo rigor de conformidad con nuestras Constituciones.

Gravísimo escándalo que no tendré más

²⁹ Está claro que faltan muchas cartas, por los vacíos que vemos en la numeración. Una vez más vemos el gran valor que tiene la transcripción y publicación de este tipo de documentación.

remedio que declarar al Obispo al pedirle autorización para firmar los Libros, el religioso que le suceda en el cargo parroquial. El Obispo estuvo allí de visita particular la semana anterior, y al preguntar por el cura, le dijeron que lo había llamado yo aquí.

¡Cuánto daño nos causará en nuestra reputación religiosa esa deserción! ¿Y quedará impune? No, eso significaría tanto como derribar en un día lo que tanto trabajo costó edificar aquí. Pido por lo tanto a V. R. que proceda a aplicarle todas las mayores penas.

Celebramos con novena cantada la fiesta de nuestro Padre y mañana la de la Correa, y erigiremos canónicamente la Cofradía, ya aprobada por el Sr. Obispo. El Vicario General fue el primero que pidió inscribirse como cofrade en vista de las muchas indulgencias. Entre él y un hermano del Sr. Obispo (abogado) está traduciendo al portugués el Manual del Cofrade, que imprimiremos.

Uno de los artículos de los Estatutos provisionales es, que los fondos de la Cofradía se invertirán exclusivamente en la construcción de una iglesia dedicada a San Agustín, y culto de este y la Virgen.

¡¡¡La administración a cargo de tres Padres de la Orden, y que cuando el número de cofrades sea grande y posea la Hermandad muchos bienes!!! Nombrará una comisión administrativa directora, que represente jurídicamente la asociación, pues así lo exigen las leyes del país. El Sr. Obispo asistió a la misa el día de nuestro Padre y comió con nosotros. Mañana hará lo propio. Somos buenos amigos y me dijo en más de una ocasión que nos entenderíamos siempre bien entre los dos³⁰.

³⁰ Aquí tenemos una prueba más de las buenas cualidades del P. Joaquín Fernández para el cultivo de la amistad. Ya lo hemos señalado con el Obispo de Paraná.

Estuvo con una peregrinación en Roma, e donde regresó el 26 del ppdo. Se me quejó de que no le visitó ningún agustino! Que le visitaron todas las órdenes que tienen individuos en su Diócesis. Le escribió oportunamente el General, participándole la ida del Obispo, y por si esto no bastase, fueron a Santa Mónica algunos de los peregrinos, que más se interesaron aquí por nosotros, y regresaron muy cabizbajos, y apenas hablan de nuestros hermanos. Temo averiguar lo ocurrido por temor a descubrir algún desaire. Dice una carta recibida aquí por un religioso, que ha debido llegar a Amazonas estos días una misión de 6 u 8, entre ellos los Pérez, nada sé, y quiero creer que sea un Cantador, pues parece lógico, se me avisen antes: verdad es que yo no pedí gente para Amazonas.

Mucho le agradecería a V. R. que cuando repatrié personal, prevenga u me reserve el que reúna condiciones para este país, caso que yo pida gente, pues de lo contrario, se manda lo más inútil, y con ese elemento, nada puedo hacer.

Le decía a V. R. en mi anterior, que nombre al P. Gamarra para substituto mío, pero creo mejor lo dejen a su elección, pues uno que no sirve para el caso, tiene muy buena voluntad, es celosísimo, pero le faltan condiciones, pues es muy débil y anojadizo, esto tal vez por los años.

Si hubiera ahí de sobra alguna buena imagen de nuestro Padre y de la Correa, le agradeceríamos las mandase, así como ropa de Iglesia, que nos les sirviesen, y estuviesen en buen uso, por ejemplo casullas y alguna capa.

Dicen que cayó nuevamente prisionero el P. Román, y que algunos religiosos volvieron a curatos. Yo no sé más noticias que las que me comunica V. R. y esas bien valen, que son muy pocas. De España tampoco sé nada.

Sin tiempo para más, me despido de V.

R. cuya mano besa su humilde súbdito.

Fr. Joaquín Fernández [rúbrica].

No me mande ninguna carta a Catalão y ni aquí, como indica la adjunta tarjeta.

APAF 798/2 b

Carta del P. Vicario Joaquín Fernández al P. Provincial José Lobo

San Pablo E. Boa Morte,
27 de Septiembre 1900
N° 20

Muy R. P. Provincial Fr. José Lob
Manila

Muy respetable P. nuestro:

Le incluyo las diligencias instruidas contra el P. Lazcano para que V. R. resuelva lo que juzgue más arreglado a derecho, y no queden impunes los delitos de apostasía y robo por él cometidos.

La complicidad del P. Quintin está patente y si ella probablemente no se hubiera perpetrado aquellos, ni hubiese transcurrido tanto tiempo sin serme conocidos. La importancia del robo no he podido justipreciarla, porque allí no se encontró Libro, ni apunte ninguno del Recibo y Gasto, y como no se inscribieron en los Libros canónicos los Bautismos, casamientos, entierros, ni en el de misas las limosnas percibidas, no había donde orientarse.

No quise descender al terreno de inquirir a los feligreses, porque harto escandalizador estaban con lo ya ocurrido, al extremo de que según me manifestaron algunos, el P. Lazcano había venido a San



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

Pablo a entregarme mucho dinero, incluso el de los cepillos de la Iglesia, extremos estos que denunciaron al Obispo, según me contaron.

La parroquia es más grande y rica que la de Vargem.

Tengo siempre un religioso menos. No compro muebles, porque los pocos que hay se los regaló el pueblo, como los compró Vargem, ni se comió nunca tan bien y en abundancia, como en esta, y a pesar de todo Vargem Residencia, con sus dos meses más moderna que aquella, tiene un haber de cerca de 200 pesos oro.

Llamo la atención de V. R. sobre las contradicciones en que incurre el P. Quintín, pues son bastante patentes (sic).

Lo sustituí por el P. Albaina, pero este creo que hará bueno a Quintín en todo. No tengo otro mejor disponible, so pena de devolver al Obispo alguna de las parroquias.

En aquella casa no se cumplía con nada de lo mandado por el Rmo. y Provincial. Temo que ahora continuarán lo mismo.

El haber adquirido el P. Gamarra, durante mi viaje a la Argentina, la parroquia donde está el P. Hevia, me trastornó por completo, por faltarme personal, para llenar el cupo que debe haber en cada casa.

Albaina escribió al P. Fr. P. Manolín censurando al Definitorio por haberme conferido el cargo y llamándome tigre. No por eso cejaré en mis propósitos de que se cumpla lo que se me tiene ordenado y dejo a la consideración de V. R. el apreciar el alcance de dicha carta.

Los documentos 1º y 2º le probarán a V.

R. que procure ser imparcial con todos, y que no tolero ni toleraré tampoco nada de lo que deba corregirse, sea quien sea el culpable.

P. Agustín Álvarez. Presiento que nos dará temor y graves disgustos, como verá por los documentos 3 y 4. Por medio del P. Blas le condeno con esta fecha en virtud de Santa Obediencia, que se restituya a su conventualidad, que abandonó a fines de mayo, y para el caso que tampoco obedezca, acompaño un oficio, para que le curse al Sr. Obispo, a fin de que le retire las licencias de confesar y de cese de órdenes. Si puedo conseguir, y Dios le permita atraerlo, lo reembarcaré inmediatamente.

Pero si se resiste a todo, sería un desgraciado, que nos haría muchísimo daño. No sé si para ese extremo caso el Ministro Español tendrá atribuciones para reclamarlo. De todas maneras será siempre un golpe mortal para nosotros, cuando llegue a traslucirse este caso y el de Lazcano.

Ahora vean lo difícil que tiene que serme establecer nada sólido con gente acogida al lazo, si me hubiesen mandado personal de las condiciones que yo pedía ni yo tendría estos graves disgustos ni lamentaríamos estos escándalos fenomenales.

Yo no puedo subir ahora a Goiás, porque tengo que embarcarme el 2 del próximo para Amazonas, donde se reclama también mi presencia. No es posible aplazar el embarque, porque a más de la necesidad ingente de ver aquello, y resolver ciertas cosas, media la importante de que más tarde, me expondría a coger las fiebres. [¿indormina?] de aquel país.

Cierto es que allí todos mandan, y apenas se cuenta conmigo, y casi debiera prescindir en absoluto de aquello, pero por encima de mi amor propio está el cumplimiento de mi deber.

Del Comisario no sé nada, y ese mutismo me

trastorna en absoluto, y es imposible hacer nada. Si al menos me contestase sí o no, podría orientarme. Concluiré por no dirigirme más él, si continua como hasta aquí.

De V. R. humilde súbdito que besa su mano.
Fr. Joaquín Fernández

P. D. Hasta ahora no hemos aplicado las 2 misas mensuales por la intención de V, R. Deseo me diga debemos aplicarlas o nos dispensa de ellas, en beneficio de esta fundación.

APAF 798/2 b

Carta del P. Joaquín Fernández al Sr. Obispo de S. Paulo

S. Paulo, 8 de Noviembre de 1900
Excmo. Senhor:

A fim de evitar no futuro, o incomodo, por una parte de ter que responder ois frequentes consultas, facendo o actual R. P. Vigario da parochia a Iguapa e da sua amxa a de Cananea repeito a demarcação ecclesiatica das mesmas, e por outra para prevenir sei ano invialmente administrador por falta de jurisdicção os SS. Sacramentos; creio opportuno recorrer perante S. E. Rma supplicadolhe humildemente que vistas as raçoes e postas acima se digne providenciar que as divisas ecclesiasticas dos dictas parroquias seam as mesmas que formara as dos Municipios de Iguapa e Cananea com os Distritos de Jacupiran, Yuquia e Nossa Senhora das Dores da Prainha, com a Colonia de Pariquera-assú, perttenciente ao primeiro dos ditos Municipios.

Deus N. S. guarde a S. Ec ms as. S. Paulo, 8 Novembro 1900.

P. Joaquim Fernández, Vicario Provincial OSA,

Excmo. e Rmo. Sr. Bispo de esta Diocese de S. Paulo.³¹

AVSNJE, AgHB Viceprovincia-Vicariatos 1899 a Diciembre 1903. Cartas del P. Joaquín Fernández. Fotocopias. Carta del P. Joaquín Fernández, Vicario Provincial, al Vicario General de la diócesis de San Pablo

S. Paulo, 8 de Noviembre de 1900
Excmo Senhor:

Suplico humildemente a S. E. Rma. se digne providenciar favorablemente os puntos siguientes:

1. Autorizar aos meus religiosos incubridos da administração parroquial n' esta sua diocese quer os actuaes , quer os que no comer do tempo virem substitui os, para celebrar o Santo Sacrificio da Misa em casas particulares ou sitios decentes, nos giros que fizerem no cumprimento do seu ministerio, per lugares afectados das Matrices que nao tenhao capilla, quer para nao se privarem elles mesmos dos salos tercio graçasda Mizquen para que se aproveitem tambem dar mesmas os ficis, dar qua es muito de estas e assim que chegarao a ouvir alguna.
2. Proporcionar ao R. Vigario de Iguape una tabella alo que debe cobrar dos ficis por e dispensa de pregoes impedimentos que conceda em virtude dar facultades que para isso se dignou S. E. Rma. concederlhe.
3. Dar facultade ao mesmo Vigario de Iguape para que possa assignar muitas assentos sacramentales, que derojem assignar a Padre apostata-

³¹ En el margen izquierdo viene «Gucupaniunga está anexa a Hirica Prainha, Juquiá e Cananea está á Iguape. Quanto a Pariquera -arrú, devese verificar si a Colonia está dentro de las limites d' esta parroquia de Iguape, ou da alguna dasque me están annexas. /En caso da divida supone a sutiridada Diocesanaa jurisdicção necessaria para qualquier acto, que o Rv. Vigario de Iguapa ou seu Coadjutor tenha de ala celebrar. S. Paulo, 8 de Noviembre de 1900. Por su Excia. Rvma. Corrego cucivuito».



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

ta de Vigario de aquella fregresia.

Deus N. S. que a SS Bent muchos años. S. Paulo, 8 Noviembre 1900.

P. Joaquín Fernández,
Vicario Provincial

Excmo. Rmo. Senhor Vigario Geral desta Diocese de S. Paulo.³²

AVSNJE, AgHB Viceprovincia-Vicariatos 1899 a Diciembre 1903.

Cartas del P. Joaquín Fernández. Fotocopias.

Carta del P. Joaquín Fernández al
P. Provincial José Lobo

Colegio Santo Agostinho de San Pablo,
25 de enero de 1901
Nº 24

M. R. P. Provincial José Lobo
Manila

Mi respetable P. nuestro:

Obran en mi poder las resoluciones del Ve Definitorio que me transmitió V. R. en oficio de 16 de Octubre y su carta de 21 de Noviembre.

El P. Agustín Álvarez, llegó aquí hace tres días dispuesto a someterse a los castigos que la consulta le imponga. Esta aún no se pudo reunir por no haber comparecido los PP. Ricardo y Cándido. Y mientras tanto el hijo pródigo está incomunicado de los demás religiosos, incomunicación que sufre con humildad. No está cerrado ni le levantan aún la excomunión, para lo cual me facultó nuestro Rmo. P. General. Aplacé hacerlo para cuando cumpla la penitencia que se le imponga. Había pedido al obispo de Goiás le aceptase en su

³² En el margen superior de la primera foja viene «Como pede, servatis de jure servandis. S. Paulo, 8 de Noviembre de 1900. Por su Exca Rvma. Conego de Vicente [rúbrica]».

diócesis, pero el obispo le contestó que sólo podía aceptarlo si le presentaba documentos en que acreditase estar legalmente secularizado.

El mismo día en que llegó el interesado recibí una como exposición del mismo, de fecha 28 de Diciembre pidiéndome la secularización. La tal exposición me vino por conducto de Vicario General de Goiás, la cual la apoyaba con su informe favorable. Pero el autor me dice que se retracta de ella. Aunque estuvo fuera más de tres meses, creo podamos admitirlo en virtud de la facultad que el Rmo. me concedió para absolverle con la precisa condición de sincero arrepentimiento, del cual da señales ahora, aunque disculpándose de que no se considera apóstata.

Lo destinaré a cualquier Residencia, tanto para observarle cuanto para esperar la resolución de V. R. Si se portase bien, conviene no tomar resolución extrema con él.

Felizmente ahora no tengo que comunicarle nota ninguna desagradable, respecto a los religiosos de por aquí.

Manaos: Recibí varias cartas de Alonso quejándose de la desobediencia del Sordillo P. Díez y del P. Ibáñez, y 2 telegramas pidiéndome le admitiese la renuncia y le concediese el regreso a España. Le pasé una orden acosijándoles la paz, y que si esta no se restablecía, tomaría resoluciones rigurosas.

Tal vez traslade a allá a Arquero, el cual se queja a su vez, 1º de que su connovicio P. Ubaldo, se niega a ayudarlo, 2º que el municipio les debe 6 contos (sic) y ellos deben uno que tomaron prestado para poder comer, 3º Me pide le mande dinero o le abra un crédito en Manaos, pues no espera que el municipio le pague por la gran crisis, que atraviesa aquel estado, la cual no lleva trazas de desaparecer. Que por efecto de ser muchos em-

pleados del municipio, tampoco percibimos sus sueldos. 4º Que el lego Fabián se encontraba (4 diciembre) bastante enfermo a consecuencia de habersele gangrenado una herida, que se le había hecho en una mano, y que tenía el resultado, por no haber en aquellos lugares ningún medio. He tomado providencias respecto a los puntos enumerados.³³

El Rmo. me pide ahora una Residencia en Belem de Pará, pero es aquello tan insalubre y más que Amazonas. El objeto es para que sirva con Manaos de escala para los que vayan a las misiones de Iquitos. La dificultad está, en que no tengo personal.

Ayer me llamó este Sr. Obispo para que ponga curas en las parroquias de Sorocaba e Itaparirica [¿o Itaparica?] (está distante de su Natal Santo Amaro 3 leguas), que pertenecen a nuestra demarcación. Tengo que aprovechar la oportunidad, porque pasada esta, no podré ocuparlas sino cuando a ellos les plazca. Las noticias por más que V. P. me trasmite de la situación de ahí y casi cierta repatriación, me obliga a preparar acomodo para nuestros religiosos.

Verdad es que ocupando parroquias sin dotarlas del personal reglamentario, me expongo, si reirá del Rmo., pero debo hacer constar que como conecedor de las costumbres americanas, me es forzoso obrar así, en previsión de que mañana no nos den lo ofrecido si lo desechamos ahora. Así es que ruego a V. R. dé las órdenes oportunas para que me manden gente. Mandé diez pasajes de B. Fito. Veremos si me manda gente. Necesito tener y necesito aquí algunos en disponibilidad para ocupar las parroquias que vayan vacando, como pasa en casos de enfermedad.

El día 1º inauguraré este Colegio, cuyo pro-

³³ Pensamos que en Argentina no tuvo tantos problemas de esta índole, quizá porque fueron mayores los de origen político e ideológico local y normalmente de cada lugar. El «enemigo» común atenuaba estas dificultades internas. Además, al menos algunos de los religiosos con más peso en Argentina, había iniciado la travesía en Brasil, como el P. Arquero, que sale aquí.

yecto remití a V. R. Los pocos que tengo matriculados son de la gente más rica, influyente y religiosa, la que conste en acta capital.

Nombré profesores a Blas Espejo (ya bastante repuesto), Vicente Lobato (trasladado de Manaos) y un joven Ballesteros.

Cuento con el decidido apoyo del Inspector Gral. de Instrucción Pública y del director del Instituto. Si logro reunir un número regular de alumnos, pediré la equipación del Colegio a los oficiales del Estado, a fin de poder nosotros mismos examinar y dar el grado de Bachiller con sólo la fiscalización de un Inspector del Gobierno, al cual devengo 200 pesos anuales. El gobierno exige la hipoteca de 50 contos, para conceder ese privilegio.

Agradecería a V. R. trasladase aquí al P. Urbano Solís, hoy en Colombia, para utilizarlo de profesor de dibujo y otros muchos buenos servicios que podría prestarnos.

De V. R. afmo. súbdito, que besa su mano.
Joaquín Fernández

P. D. :

Escrita la anterior, recibo un telegrama de Manaos en que me dice Alonso, que la orden que les pasé recomendándoles la paz y armonía, no surtió efecto ninguno, y que piden salir de allí en el primer vapor, él y los súbditos. Y él insiste en que le autorice, para venir a esta capital.

Definitivamente, mandaré allí a Arquero, pero presumo que tampoco conseguirá someter a aquellos revoltosos, tan luego deje funcionando este Colegio, que sin presencia por ahora, tendría vida ninguna. Procuraré ir por allí, si nuevas dificultades no se oponen. Necesito casi dos meses para el viaje redondo, yendo a Mariana también.

Las impresiones que dejo comunicadas res-



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

pecto al P. Agustín Álvarez, pudiera modificarlas el parecer de la consulta, o el comportamiento del interesado, porque como es muy taimado, no puede creérsele todo lo que dice. Ya le tendré al corriente de todo ese desagradable asunto.

Es difícilísimo gobernar a frailes y complacer a todos. Las dos últimas cartas del Rmo. me desagradaron mucho. Quiera nuestra disciplina y nuestra observancia, pero sin castigos a los infractores.

[Rúbrica].

APAF 798/2 b

Carta del P. Joaquín Fernández al Sr. Obispo de S. Pablo solicitando las licencias requeridas para al trabajo pastoral de los agustinos.

S. Pablo, 30 de Enero de 1901

Merecerei da bondade de S. E. Rma. se digne conceder a os religiosos sacerdotes da minha obediencia cuyos nomes se marginão, o por o tempo que permanezcam nesta Diocese sobe a minha obediencia, as Licencias necessarias para confesar, pregare absolver dos casos reeservados Diocessanos ¿benassim?, como para poderlos aplicar a los a os fiteis que se echarem in articulo mortis la indulgencia plenaria de Benedicto XIV. Deus guarde a S. E. R. muchos annos. S. Pablo 29 de Janeiro 1901. Fr. Joaquín Fernández [rúbrica].³⁴

Excmo. e Rmo. Senhor Bispo Diocese S. Paulo.

AVSNJE, AgHB, Libro de Actas de la Orden, Libro 1.1.

Collegio Sto. Agostinho S. Pablo,

³⁴ En el margen superior izquierdo vienen los nombres de los destinatarios: «R. P. Agustín Llorente, R. P. Lesmes Pérez, R. P. Tomás Espejo, R. P. Blas Barrios».

18 de febrero de 1901

Nº 25

Muy R. P. Provincial Fr. José Lobo

Manila

Muy respetable P. nuestro:

Es en mi poder su muy grata del 21 de Diciembre y te agradezco de corazón los informes que me da respecto a la conducta que debo seguir con determinados individuos. Siento que eso no se arregle para nosotros. Para el extremado caso que tengan que repatriarse trabajaré por buscar colocación para el mayor número posible de religiosos.

Convendría que fuesen mandándomelos en expediciones de 5 a 6, pero a ser posible antes que lancen a la publicidad los periódicos masones la saliva radical de ahí, porque entonces tal vez tuviese que vencer mayores dificultades y sobre todo que como dicen los comerciantes, la grande oferta disminuye la demanda, o desprecia el artículo.

Aún no se me mandó el personal para la Argentina. Tal vez demorando mucho lleguemos tarde. Para el 8 del próximo mes llegarán los PP. Wenceslao Romero, José Pérez (qué encargue no me lo mandaron), Miguel González, Alberdi y Lorenzo Macho. En general son buenos, pero aún no me bastan para llenar compromisos, y sobre todo, si en cada Residencia he de tener tres. Ya mandé las órdenes a Arquero para que se encargue del Rectorado del Seminario de Manaos, y a Alonso, para que se venga aquí, con objeto de destinarlo a alguna Residencia.

Marricore: Recibí los informes que tenía pedidos a cada uno de los Padres allí destinados, y no pueden ser más desconsoladores. Procede a todo trance abandonarlo, pues ni sacan para vivir, ni ofrece porvenir ninguno.

Manaos: Si nos pagan religiosamente la

pensión ofrecida, se saca lo suficiente para el sostenimiento de los religiosos allí empleados. ¡Lástima que no tenga mejor clima Al P. Agustín Álvarez lo dejé hoy embarcado con rumbo a España. Ha sentido profundamente abandonar este país. Yo sufrí bastante también, pues me inspiró verdadera lástima. Le acompaño un oficio que le informará a V. R. de las poderosas razones, que tuvimos para reembarcarlo. Cuando ya conoció la sentencia el pobre hizo prodigios de humildad, y hasta hubo momentos que desee no reembarcarlo. Pero no revoqué la orden contra mis sentimientos: 1º porque vi que acariciaba frecuentemente la idea de la secularización, y hasta llegó a preguntarme si yo le haría oposición una vez secularizado, a que viniese al Brasil.

A lo que contesté, que agotaría toda mi influencia con todo el Episcopado de la América del Sur. Los Padres, incluso los que no son de consulta, opinaron unánimemente porque se le repatriase, y hasta huían de él, disculpándose que yo le tenía prohibido comunicarse con él. 3º Para que sirva de ejemplar escarmiento.

Su comportamiento en el tiempo que permaneció aquí fue bueno. Tengo esperanzas de que en España se robustezca su enflaquecido espíritu. Al despedirse me pidió perdón. Dígales a nuestro R. P. Gutiérrez que puse juntos en San José a sus dos sobrinos, a ver si de esa forma trabajan algo más. Como dicha parroquia está próxima a la de Vargem y siempre estuvieron unidas, no quiero separarlas porque no tienen trabajo para los religiosos que separados tendré que emplear formando dos residencias.

Albaina lo destiné con el P. Hevia a Villa Nueva de Lima, porque era allí necesario. Garmendia le tuve desde noviembre en Nazaret con los PP. Ricardo, Cándido Ciudad, pues todos tres me pidieron le retirase de allí, pues no pueden soportar su carácter. En virtud de eso, lo destino a Entre Ríos

con el P. Núñez, pues ambos a dos me manifestaron deseos de estar juntos.

Nazaret: Quedan allí ahora P. Ricardo, Presidente y Ciudad de cura, porque Ricardo no quiere hisopar.

Jorocaba: Está allí el P. Cándido desde principios de mes, y le mandaré los títulos de cura. Le mandaré de compañero al P. Juárez, a ver si se repone de su salud, y luego 4 de los que espero de España.

Llorentin: Le he puesto a intentar una parroquia de esta capital (por enfermedad del párroco), pero con residencia en este colegio o casa de Boa Morte, de donde le separan cinco minutos de tranvía.

Colegio: Van aumentando paulatinamente los niños. Nuestro porvenir depende del buen éxito, pero me interesa tanto que me destine tanto personal idóneo para la enseñanza, y sobre todo un Licenciado para Director, pero el P. Fito me escribe que no podrá mandarme gente joven, y francamente los viejos no piensan aprender bien el brasileiro. Este obispo continua distinguiéndome con su predilección y cariño.

Escrita esta me dice un español procedente de Santos, que el P. Agustín intentó desembarcar y dar algunos sablazos de dinero. Cada vez me resulta más enigmático el carácter de ese Padre.

Saludo afectuosamente a V. R. cuya mano besa su humilde súbdito.

Fr. Joaquín Fernández [rúbrica].

APAF 798/2 b

Nombramiento.

Fr. Joaquín Fernández, Vicario Provincial



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

*en Sud-América,
de la Provincia del Smo. Nombre de Jesús del
Orden de Ermitaños de N. P. San Agustín.*

Colegio S. Agustín de S. Paulo,
18 de marzo de 1901

Por cuanto precisa nombrar un religioso de ciencia, prudencia y virtud, que desempeñe el cargo de Presidente de nuestra Residencia-parroquial de Catalão³⁵, Estado y Diócesis de Goiás, cele de la observancia religiosa y procure el bien de las almas de dicha Parroquia, y hallando esas dotes en el R. P. Fr. José Alonso, nombramos y constituimos en Presidente de la mencionada Residencia de Catalão, por el tiempo que fuere de nuestra voluntad. Et hoc in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti Amen.

Y para que más merezca, le mandamos en virtud de Santa Obediencia admita dicho cargo, y bajo de la misma ordenamos que todos los religiosos súbditos conventuales de la mencionada Residencia, le reconozcan, obedezcan como tal Presidente y le guarden las consideraciones inherentes a dicho cargo.

Asimismo le ordenamos cumpla y haga cumplir a los demás religiosos N. S. Constituciones, Leyes de Provincia, Determinaciones Generalicias y Definitorias, dadas y promulgadas para esta Vicaría, sobre cuya observancia cargamos sus conciencias y descargamos la nuestra. Dadas en nuestro Colegio de San Agustín de S. Pablo, a diez y ocho de Marzo de mil novecientos uno, selladas con el de nuestro oficio y refrendadas de nuestro infrecrito pro-secretario. Fr. Joaquín Fernández, Vicario Provincial.

³⁵ En el Libro de Actas viene a continuación del siguiente, que nosotros hemos corregido y adelantado, tal como manda la fecha. Esto significa que el Libro de Actas es de confección posterior a la redacción del Acta.

Ante mí, Fr. Blas Barrios,
Pro-secretario.

AVSNJE, AgHB, Libros 3.1, Livro das Actas da Orden de 27 de fevereiro de 1899 a 28 de maio de 1917, f. 33; Libro de Actas de la Orden, Libro 1.1.

Vicaría de PP. Agustinos del Brasil. Sale desde Santos - Brasil el grupo de agustinos fundador en la Argentina

Colegio S. Agustín de S. Paulo,
25 de marzo de 1901

En el día de mañana embarcaremos en Santos con destino a la Argentina acompañando a los religiosos destinados a la fundación que nuestra Orden pretende hacer en dicho punto. Rogamos a VV. RR. se dignen encomendarles a Dios en sus oraciones para que se digne protegerlos en los auxilios de su divina gracia a fin de que nazca, florezca y dé gloria a nuestro Señor, salve muchas almas y honre a la Corporación a que todos pertenecen.

Esperamos del religioso celo de VV. RR. que durante nuestra ausencia, se habrán de esmerar más aún, si cabe, en trabajar con decidida voluntad y santo entusiasmo en ennoblecer el santo hábito, que vestimos, cumpliendo cada uno del mejor modo posible con los deberes respectivos, que la obediencia les tiene señalados. Ordenamos que ningún religioso se ausente de la Residencia de su Conventualidad, sin previa licencia nuestra, salvo cuando sea para visitar a los religiosos limítrofes. Nos reservamos el gobierno regular de los religiosos, los cuales podrán entenderse directamente con Nos, para todo lo que precisaren, mandándonos su correspondencia a la calle de Salta, número 830, Buenos Aires capital.

Circulen por las Residencias del margen,³⁶ cópiense en el libro de Actas, y obedecida por todos, devuélvase desde la última Residencia a esta Vicaría.

³⁶ No vemos escrita en el margen ninguna.

ría. Dios guarde a VV. RR. muchos años. Colegio de N.P. S. Agustín, 25 de Marzo de 1901.

Fr. Joaquín Fernández
[rúbrica].

AVSNJE, AgHB, Libros 3.1, Livro das Actas da Orden de 27 de fevereiro de 1899 a 28 de maio de 1917, fs. 33-34; Libro de Actas de la Orden, libro 1,1, f.4ss.

*Carta del Obispo de Goiás al
P. Joaquín Fernández*

Uberaba, 24 de Abril de 1901

Rvdmo. Snr. Pe. Joaquim Fernández

Pelo Pe. José Alonso me foi entregue a carta de Vossa Reverendíssima, escripta em S. Paulo a 25 de Março passado.

Muito agradeço os cumprimentos que me apresentou pelo meu regresso a Uberaba depois de minha visita Pastoral.

Gostei imensamente do Pe. Alonso, ao qual dei todas as faculdades que havia já concedido a V. Rvdma. ou a quem suas vezes fizer. Elle já me conhecia, tendo me visto em Barcelona, e por essa ocasião lhe prognostiquei que viria para Goyaz. Deus permittiu que se realizarem minhas palavras; para sempre seja louvado! Parece-me homem de muito critério, e conto que há de trabalhar bem para a glória de Nosso Senhor.

Mandeme outros, como o Pe. Alonso que muito lhe agradecerei.

Apesar de ser muito digno esse respeitável religioso, ficará o povo de Catalão bastante desgostoso com a retirada do Pe. Alfredo; pelo que aconselhei que não sahisse de lá enquanto a gente

não se acostumasse com o Pe. Alonso. V. Revdma. já conhece este meu povo e não deve extranhar estas cousas. Quando passei por entre-Rios de volta para Uberaba, achei a população d'ali muito descontente com a sahida do Pe. Braz Barrios, apesar de estimar muito o Pe. Julião Nuñez.

Fico inteirado do que me refere a respeito do infeliz Pe. Agostinho, ao qual desejo todo o bem que posso.

Como me avisa entenderme-hei com o Pe. Braz em casos urgentes, durante a ausencia de V. Rvmda.

Pedindo-lhe que cumpra o que me promete, isto é: de não retirar d'aqui os bons Agostinianos, que estão trabalhando com tanto resultado em minha pobre Diocese que augmente o número delles; pois bem sabe quanto soffri; estou soffrendo e ainda soffrerei por causa de Catalão e Entre-Rios; e bem sabe que guerra tremenda me fez e ainda me faz quem lá mandava e governava despoticamente.

Servo e amigo
Vº. Revdma.
+ Eduardo, Bispo de Goyaz.

**AVSNJE, AgHB, (Viceprovincialatos)
Vicariatos 1899 a Diciembre 1903.
Cartas de los obispos.**

Carta del obispo de Paraná y de S. Paulo, concediendo el ejercicio de los privilegios y exenciones debidas a la Orden Agustiniana

S. Paulo, 21 de Agosto de 1901

Illtmo. ac Rvmo. D. Episcopo Paranensi, P. Joachim Fernández Ordinis Sti. Augustini, Provinciae SSmi Nominis Jesus in Sudamerica Regione Vicarius Provincialis reverenter ac humiliter exposuit



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

quoad: Interplurima beneficie et privilegia quibus benignitas SS. App. dictata fuit Religio Agustiniana quam officio Vicarii Provincialis hic repraesentamus et indulta fuit variis SS. PP. praecipue vero a Benedicto XIII et XIV facultas qua Ordini superior, vel ejusdem Ordinis quilibet sacerdos ab illo delegatus, effundere potest Apostolicam Benedictionem super populum in festivitibus Nativitatis Divini Jesu-Cristi, Paschatis Resurrectionis, Pentecostes Annuntiationis atque ascensionis B. M. Virginis et in Dominica in Octava Solemnitatis S. P. N. Augustini, qua celebratur festivitatis B. M. de Consolatione.

Item etiam S. Pontifex Benedict. XIV in sua Bulla diei 24 Februarii 1744 quae incipit Reddendum indulgentiam plenariam concessit omnibus Christifidelibus qui confessi et S. Eucharistia refecti adfuerint concionibus quas, tempore Adventis Quadragesima vel occasione Missionis habuerint tam in suis quam alienis Ecclesiis PP. Sacerdotes memorati Ordinis et his etiam facultatem dedit elargiendi in fine Missionis Papalem Benedictionem semper vero justa formam praescriptam in Rit. Rom. et servatis quae ab eodem Pontifice ordinata fuerunt in sua Bulla Exemptis Praedecessorum.

Haec omnia tibi, Rvme Domine exponere opportunum credimus, ut de nostri Ordinis privilegiis notitiam habeatis.

Datis in N. Residentia S. Michaelis Archangeli «del Paraná» sub die 1º Julii anni Domini millesimi nongentessimi primi, nostri muneris sigillo munitis, atque manu nostraque ProSecretarii subscriptis. P. Joachim Fernández- O.S.A. Vicarii Provincialis. De mandato Admodum R. P. Vicarii Provincialis, P. Jesús Fernández, Prosecretarius.

Benigne annuimus et licentiam concedimus juxta Bullam «Decet Romanus Pontifex» Clemente VIII ad impartendam Benedictionem Apostolicam, indulgentiamque plenariam populo nostro

faciendum statutis diebus in supradicta Ecclesiae Sti Michaelis Archangelis, dummodo serventur omnia quae Summus Pontifex Benedictus XIV praescripsit in memoratis litteris Enciclicis «Exemptis Praedecessorum». Datum in nostro Palatio Episcopali hujus civitatis Paranensis die tertia Julii anni millesimi nongentessimi primi. Valiturum tempore nostri Episcopatus.

+ Rudesindus Episcopus Paranensis. De mandato Illmi ac Rvmi mei Ep. Josephus M. Colombo.

Praedictas facultates cum iisdem declarationibus et conditionibus in rescripto Illmi ac Rvmi D. Episcopi Paranensis contentis pro ac nostra Dioecesi S. Pauli de Brasilia concedimus. Datum S. Pauli ex Aedibus nostris Episcopalibus. die 21 Augusti 1901. Antonius Episcopus Sti Pauli in Brasilia.

Es copia del original que obra en el Archivo de esta Vicaria Provincial, a que me remito.

Colegio de S. Paulo 24 de Agosto de 1901. Fr. Alfredo C. Valdés, Pro Secretario.

Siendo considerados los Presidentes de nuestras casas Residencias como verdaderos superiores locales, pueden y deben dar a los fieles la Bendición Papal por concesión papal [...].

AVSNJE, AgHB, Registro de circulares, Determinaciones Oficios de N. Rmo. P. General, N. R. P. Provincial y Comisario, Libros 1.3 1901-1945, fs. 19v-20v;

AVSNJE, AgHB, Viceprov-Vicariatos 1899 a Diciembre 1903. Cartas del P. Joaquín Fernández. Fotocopias.



El Obispo de S. Paulo concede licencia para erigir una capilla en el colegio de Sorocaba.

Attendendo a supplica que nos dirigiu o Revmo. Pe. Joaquim Fernández, Vigario Provincial da Ordem de Santo Agostinho, nesta nossa Diocese de S. Paulo, pela presente concedemos licença para que possa por si ou por qualquer Sacerdote da sua Ordem que delegar para esse fim instituir e erigir na Capella do Collegio De Santo Agostinho desta cidade de S. Paulo a Confraria secular de N. S. da Consolação e Correia de S. Agostinho em beneficio dos fieis catholicos de um e outro sexo que nella quizerem inscrever-se, observando-se em tudo as determinações das Constituições dos SS. Pontifices, e o Decreto da S. Congregação das Indulgencias de 8 de Janeiro de 1861, relativos a dita Confraria, declaramos ao mesmo tempo approvados os Estatutos para Ella formulados e as obrigações nestes nossa Residencia Episcopal da Cidade de São Paulo, sob o nosso signal e sello aos 22 de Agosto de 1901. Senhor Conego Julio Marcondes Escrivão da Camara Ecclesiastica, Secretario do Bispado, a suberem:

+ Antonio, Bispo de S. Paulo

Circular del P. Vicario Joaquín Fernández ordenando inventariar todos los bienes de las Residencias

Paraná (Argentina), 13 de Mayo de 1901

RR. PP. Presidentes de las Residencias del margen:

Al recibir esta nuestra circular se servirán VV. RR. habilitar un libro-inventario, en el cual registrarán en detalle y en capítulos aparte las alhajas, vasos y ornamentos sagrados, muebles, ropas y demás objetos de uso y propiedad de la Corporación, que tenga actualmente o adquiera en lo sucesivo por donación o compra, especificando al margen en el último caso, su valor.

Se servirán también remitirnos a la mayor brevedad posible, una relación de los objetos propios de la comunidad, que en esa Residencia existen.

Asimismo les recuerdo nuestra circular de 17 de Agosto del año pasado, referente a los listados que deben remitirnos en el término que en dicha circular se expresa.

De esta circular tomarán VV. RR. copia en el libro correspondiente y después de firmada, la devolverán al colegio de S. Paulo.

Paraná, Argentina, 13 de Junio de 1901.

De VV. RR. afmo. hermano.
Fr. Joaquín Fernández,
Vicario Provincial.

AVSNJE, AgHB, Libros 3.1, Livro das Actas da Ordem de 27 de fevereiro de 1899 a 28 de maio de 1917, fs. 35-36.

El P. Joaquín Fernández erige la confraternidad de Ntra. Sra. de la Consolación y Correa

S. Paulo, 1 de Julio de 1901



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

Illmo. ac Rmo. D. Episcopo Sti. Pauli:

P. Joaquín Fernández, Ordinis Sancti Augustini, Provinciae SSmi Nominis Jesu in Sud-América, Regione Vicarius Provincialis reverenter atque humiliter exponit quoad: Cum Religio nostra inter alia privilegia, quibus a Sancta Sede decorata est, facultatem habeat Secularium confraternitates erigendi eisque spirituales gratias, privilegia et indulgentias communicandi; in hujusmodi Confraternitatibus instituendis, si ad Christi fidelium salutem promovendam expedire animadverterit liberalem se praeberere consuevit. Nos igitur, qui nostri Ordini Provincialis vicem hic curam gerimus, spectanter fore ut ex hac spiritualium gratiarum participatione, Christifideles ad devotionem et prestatem magis excitentur, auctoritate nobis in hac parte a SS. Pontificibus concessa, et Constitutionem Clementis P. VIII quae incipit "Quaecumque a Sede Appost." data sub die 7 Decembris 1604 et Decretum S. Congregat. Indulgent diei 8 Januari 1861 prae oculis habentes; Confraternitatem Cinturatorum B. Mariae Virginis in Ecclesia SSmi Rosarii Civitatis Sorocabensis nostro Ordinis commisi [no fotocopiado], Rvme Domine vestro concursu atque Litteris Testimonialibus, ad hoc requisitis in praefato decreto S. Congregat. 1861.

Ut fidelis quisque confrater vel consoror evadat, requiritur, ut in sodalitiis recipiatur a sacerdote legitimam habente facultatem adscribendi fideles confraternitati Cinturatorum quorum: Obligationes: ad quatuor solummodo reducuntur, videlicet:

1ª.- Gestare circa lumbos sacram corrigiam vel cincturam ex corio out ex pelle nigracum annulo osseo, benedictam et impositam a Supeiore Ordinis vel ab alio sacerdote tunc regulari tunc seculari, ad hoc facultatum vel deputatum ab eodem Superiore.

2ª.- Recitare quotidie tredecim Paternoster et tre-

decim Ave Maria cum una salve Regina, aut loco huius (pro nescientibus) quinque Ave Maria orando pro SS. Pontifice ac felici statu Sanctae Matris Ecclesiae.

3ª.- Jejunare in Vigilia S. P. Augustini die 27 Agusti.

4ª.- Adimplere omnia opera injuncta quae poro singulis indulgentiis lucrands praescribuntur, quinque quaeque adnotantur in Summario Indulgentiarum auod subnettimus et vestrae

5ª.- Advertendum est quod praefatae obligationes non obligant sub peccato, verumtamen qui eas non adimplet, nequit eas indulgentias, pro quibus assequendis, praedictae obligationes sunt impositae. Statuta, quibus in presentiarum confraternitas moderabitur, unico artículo conectuntur, scilicet: Confraternitas de qua agitur, gubernabitur a tribus ex religiosis augustinianis in (hac) Residentia Sorocabense conventualiter commorantibus, quorum primus, a suo superiore ad hoc munus exequendum deputatus tanquam custos vel Director spiritualis confraternitatis reputabitur. Secundus Secretarii officium sortiatur, qui habere debet duos libros, in quibus nomina, cognomina atque status et Domicilii confratrum adscribat, et in altero Acta et Determinationes Sodalitatis insserat. Tertium vero, tamquam Administrator, Librum quoque secum habeat, in quo rationem Dati et Accepti insserat. Sua sponte, expensas ulla facere poterit absque consensu Patrum Directoris et Secretarii, neque hi eas autorizare possunt nisi in cultum B. M. Virginis impendantur.

Postea vero, cum numerosior fuerit coetus Cinturatorum, per pluralitatem suffragii assumantur ex dignioribus qui confratris vel sororis Primarii. Secretarii atque Administratoris valeant, si circumstantiae temporis et loci hoc ita suadeant. Decursu temporis, si quae bona temporalis tunc ex donatione tunc ex eleemosinis confratrum adunentur ad extruendam Ecclesiam B. Mariae Virgini et Sto

P. Augustino dedicatam destinabuntur.

Singulis quartis Dominicis cujuscumque membris, singuli confratres sacram Eucharistia summere atque officio divino in Ecclesia Sodalitatis assistere curabunt. Omnes etiam tanquam veri confratres, spiritu Domini, in unum coadunati, singula et omnia quae in majorem Dei, B. Mariae Virginis atque Sancti Patris Augustini Gloriam et Laudem, salutem quoque animarum tendant, totis viribusconnabunt.

Haec omnia sumatim, Illme. ac Rvme. Domine, quae vestrae auctoritatis iudicio subijcimus, enixe deprecantes, ut ea approbare digneris ut vere canonica sit institutio atque erectio supra dictae sodalitatis B. M. Virginis de Consolatione, quam in hac nostrae Administrationis Ecclesia SS. Rosarii praedictae Civitatis stabilire desideramus animarum saluti consulentes.

Datis in hac nostra Residentia Collegii S. Augustini sub die 1º Julii anni Domini millessimi nongentessimi primi nostri muneris sigillo munitis atque manu nostranostri- que Pro-Secretarii subscriptis.

P. Joachim Fernandez OSA, Vicarius Provincialis
P. Alfredus Carrocera Valdés, Pro-Secretarius.

**AVSNJE, AgHB, Viceprov-Vicariatos
1899 a Dic. 1903.**

Cartas del P. Joaquín Fernandez. Fotocopias.

Carta del obispo de S. Paulo al P. Joaquín Fernández autorizando a la Orden Agustiniana a fundar en Paraná

D. Antonio Cándido de Alvarenga por Merce de Deus e da Santa Se Apostólica Bispo de São Paulo, no Brasil, Prelado Domestico de Sua Santidade o Papa Leão XIII, Assistente ao Solio Pontificio, Gran

Cruz da Ordem dp Santo Sepulcro:

Attendendo a suplica que nos dirigiu o Rmo. P. Joaquim Fernandez, Vigario Provincial da Ordem de Sto. Agostinho nesta nossa Diocese de São Paulo, pele presente lhe concedemos licença para que possa por si o por qualquer sacerdote da sua Ordem que delegar para esse fim instituir e erigir na Igreja de N. S. do Rosario anexa ao Colegio de N. S. Senhora de Consolação da ciudad de Sorocaba a Confraria secular de N. S. da Consolação e Correa de S. Agostinho em beneficio dos fieis catholicos se de um e otro sexo, que nella quixerem insever-se,observando -se em tudo as determinações das Constituições dos SS. Pontifices, e o Decreto de S. Congregação das Indulgentias de 8 de Janeiro de 1861, relativos a dita Confraria e declaramos ao mesmo tempo aprovados os Estatutos para ella formulados, e as obrigações neste prescriptas, aos Confraros 22 de Agosto de 1901.

Eu, a Correg Julho Marcondes, escrivao de Camara Ecclesiastica, Secretario de Bispadoa su creveu + Antonio, Bispo de S. Paulo.

AVSNJE, AgHB, Registro de Circulares, Determinaciones Oficios de N. Rmo. P. General, M. R. P. Provincial y Comisario, Libros 1.3, 1901 - 1945, fs. 19r-19v.

Contrato entre el Vicario Provincial de los Agustinos y el Sr. Obispo de São Paulo

24 ago 1901

RR. PP. Presidentes de la Cordillera del margen:

En el contrato celebrado con el Sr. Obispo de esta Diócesis de S. Paulo en 18 de Noviembre de 1899, entre otras cosas, se convino en lo siguiente: Artº. IV Os Padres Agostinianos como Vigários



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

curados gozarão nas suas Parochias das mesmas faculdades, direitos e vantagens de que gozaram os outros parochos da Diocese e serão como estes obrigados a tudo o que pertence ao múnus parochial com direito a todos os emolumentos parochiales segundo a tabella das taxas estabelecidas na Diocese

Artº V Os bens patrimoniaes das Igrejas matrizes continuarão a ser administradas pelos Administradores nomeados pelo Bispo, vulgo fabri-queiros, porque só estes são responsáveis pela Lei Civil como pessoas jurídicas para representarem em juizo as Igrejas e Capellas públicas.

Artº VI As Igrejas matrizes confiadas aos Padres Agostinianos serão consideradas como Igrejas Regulares para o effeito somente das Indulgencias, privilégios e fundação e os Religiosos usar do Calendário da sua Ordem para a celebração da Missa.

Artº VII Sem prévio consentimento do Bispo os Padres Agostinianos não poderão supprimir nem alterar o que for de legitimo costume e conforme com as praxes adoptadas na Diocese para a administração espiritual e temporal das Parochias.
Artº XIII A Igreja de N. S. do Rosário anexa ao Collegio de Sorocaba ficará issenta da jurisdição parochial e gozará de todos os privilégios como se for Igreja da Ordem.

Lo que transcribimos a VV. RR. Para que sepan a qué atenerse en el cumplimiento del cargo parroquial anexo a las Residencias de su respectivo cargo.

Corra según Cordillera, cópiese en el Libro de Actas de la Orden y con el obedecimiento de todos devuélvase por el último a esta Vicaria.

S. Paulo 24 de Agosto de 1901
Fr. Joaquín Fernández

Hay un sello que dice:

Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Vicaria Provincial del Brasil.

Enterado y copiado en el Libro de Actas. Siguió. Sorocaba, 30 de Agosto de 1901. Fr. Cándido Miguel

Enterado y copiado en el Libro de Actas de la Orden Fr. Ricardo Villanueva, Fr. Domingo Ciudad.

Enterado y copiado, sigue según margen. Fr. Agustín Llorente

Enterado y copiado, sigue según margen [Firma ilegible]

Enterado y copiado. Yguape 30 de Setiembre de 1901 Fr. Lesmes Mingo

Enterado [Firma ilegible].

Nombramiento del P. Joaquín Fernández como Visitador Provincial en Brasil y Argentina por el P. Provincial José Lobo

Madrid, 15 de Diciembre de 1901

Nos, Fr. José Lobo y Fernández, Prior Provincial de la Provincia del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas del Orden de Ermitaños de nuestro P. S. Agustín, etc.

Por cuanto las muchas atenciones que sobre nosotros pesan, nos impiden visitar personalmente los Religiosos y Residencias nuevamente establecidos en las Repúblicas del Brasil (exceptuando

el estado de Amazonas) y Argentina, y atendiendo a la gravedad de esta materia tan recomendada de los sagrados cánones, como ordenada por nuestras S.S. Constituciones, nos vemos precisados a nombrar persona que en nuestro nombre y ejerciendo nuestras veces cumpla con dicha Visita.

Por tanto reconociendo hallarse en el muy R. P. Fr. Joaquín Fernández, nuestro Vicario Provincial en dichas Repúblicas, las cualidades de prudencia, virtud y experiencia que pide tan grave cargo, usando de la facultad que gozamos, por la presente elegimos, nombramos y constituimos al muy R. P. Fr. Joaquín Fernández por Visitador de los mencionados religiosos, dándole como le damos enteramente toda nuestra autoridad, la que en derecho se requiere, para que como tal Visitador ejecute su empleo, arreglándose a lo que disponen nuestras S. S. Constituciones y a la práctica de esta Provincia, y en su consecuencia pueda corregir y castigar con corrección regular a cualesquiera religioso digno de ella y en las causas graves, y a las que tuviere tasada la más grave culpa o la gravísima, para que pueda fulminar proceso y causa contra cualquier religioso, excepto los Padres del Definitorio, y ponerle en estado de sentencia, la que Nos reservamos para que en los delitos notorios y probados suficientemente en juicio, pueda suspender del oficio a cualquier Presidente, poniendo a otro en su lugar, ínterin quedamos providencia, y para que concluida la Visita, siendo necesario pueda formar las Actas y mandatos que le parecieren convenir, tomando el parecer y consejo de dos Padres graves y doctos, sin innovar ni establecer cosa contra la práctica establecida en esta Provincia, pues así para lo dicho como para lo no expresado, que sea necesario para el cumplimiento de dicha Visita, le damos y comunicamos toda la autoridad necesaria, así en lo espiritual como en lo temporal.

Et hoc in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amén.

Y asimismo le concedemos facultad para

que como prelado de dichas Residencias y Religiosos, pueda tratar y trate cualquier negocio forense que se le ofreciere y se presentase demandando lo que le conviniese pedir o demandar a favor de las mencionadas Residencia y Religiosos, ante cualesquiera autos, despachos, le ruego y encargo que por parte de cualquiera juez le fueren ultimados, salvo lo dispuesto por derecho canónico.

Y porque esperamos en Dios, ha de redundar en la mayor gloria de dicha Visita, le exhortamos y amonestamos, y para que más merezca, le mandamos en virtud de santa obediencia admita dicha visita y la ejecute en los términos que aquí van expresados. Y ordenamos y mandamos bajo el precepto a todos los Religiosos, que en dichas Repúblicas se hallaren, que luego que por dicho Padre sea publicada la Visita hasta que la cierre, le den cumplida y entera obediencia, como a Visitador de nuestra Provincia.

Dada en nuestra Residencia de Madrid a quince de Diciembre de mil novecientos uno, sellada con el sello menor de nuestro oficio y re-frendada por nuestro infrascrito Secretario. Fr. José Lobo, Prior Provincial. Por mandado de nuestro muy R. P. Prior Provincial, Fr. Pedro Lozano, Prosecretario. Hay selo. Concuerta con el original a que me remito.

Fr. Alfredo G. Valdés,
Secretario.

AVSNJE, AgHB, Libros 3.1, Livro das Actas da Orden de 27 de fevereiro de 1899 a 28 de maio de 1917, fs. 79-81; Registro de circulares, Determinaciones Oficios de N. Rmo. General, M. R. P. Provincial y Comisario, Libros 1.3, 1901- 1945, fs. 45r-46r.

El P. Vicario Joaquín Fernández anuncia a los RR. PP. Presidentes de las Residencias



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

del margen su próximo viaje a la Argentina

S. Paulo, 27 de Noviembre de 1901

Mañana 28 nos embarcamos en Santos con destino a la Argentina, donde pensamos permanecer algún tiempo en nuestra Residencia de Buenos Aires, Calle Garay nº 3246, a cuyo punto nos dirigirán toda la correspondencia, tanto oficial como particular.

No debemos ocultarles que nos cercan enemigos que espían todos nuestros actos y hasta apelan a la calumnia para desprestigiarnos ante los pueblos que administramos.

Varias quejas hemos recibido en este sentido, pero persuadidos de la inocencia de los acusados, pudimos justificarlos con la fuerza que la razón da al que la tiene.

Por lo tanto espero que V. R. no desmerecerán en nada el buen concepto en que les tiene su indigno Superior, y que harán por su parte todo lo que humanamente fuere posible para desmentir con su buen ejemplo y con su celo religioso, a nuestros émulos.

Encomienden a Dios en sus fervorosas oraciones a nuestra Corporación y las fundaciones que tiene por estos países, a fin de que lleguen a consolidarse para bien de la Iglesia y de nuestra Provincia; y finalmente "oscemus pro invicem".

Circule según cordillera, cópiese en el libro de Actas de la Orden, y obedecida por todos, devuélvase a la Vicaría.

S. Paulo, 27 de Noviembre de 1901.

Fr. Joaquín Fernández, Vicario Provincial.

AVSNJE, AgHB, Libros 3.1, Livro das Actas da Orden de 27 de fevereiro de 1899 a 28 de maio de 1917, fs. 45-49; lb., Libro de Actas de la Orden, Libro 1.1.

Circular del P. Vicario a todos los RR. PP. Presidentes de las Residencias del margen

S. Paulo, 27 de Noviembre de 1901

Con el fin de regularizar el servicio económico y que este resulte beneficioso a los intereses generales de la Corporación, hemos dispuesto:

1. Que el RR. P. Fr. Luis Pérez, procurador de este Colegio [san Agustín] lo sea también de la Vicaría; y por lo tanto a él únicamente y sin intermediario, recurrirán los PP. Procuradores en todo lo concerniente a la administración económica.

2. En las Residencias que no hubiere Procurador nombrado, desempeñarán este cargo los RR. PP. Presidentes de las mismas.

3. Los RR. PP. Procuradores en el ejercicio de su cargo, se atenderán a lo que les previenen N. S. Constituciones parte IVc: XXXVII, y a lo dispuesto en nuestra circular de 17 de agosto de 1900, con la modificación en esta de que, para gastos extraordinarios que excedan de 100#avo, necesitarán de nuestra licencias in scriptis.

4. Careciendo esta Procuración Central de fondos para servir a las Residencias, los RR. PP. Procuradores de estas, saldarán lo más pronto que sea posible, los débitos pendientes.

5. Los RR. PP. Presidentes remitirán a esta Procuración los fondos, que no necesitaren para los gastos ordinarios de sus respectivas casas.

6. Los Procuradores registrarán [ilegible] las cantidades que les entregaren.

7. Los pedidos a este centro se harán en

listas separadas de las cartas en que las formulen, tanto para facilitar el servicio, cuanto para conservar aquellas como justificadas.

8. Procurarán hacer los encargos al por mayor, siempre que les sea posible, para evitar de este modo gastos inútiles.

9. El procurador central adquirirá al por mayor y al precio más económico posible, todos los efectos de mayor consumo, en nuestras casas, no sirviendo pedido alguno si este no viene hecho por conducto de los respectivos procuradores; y acompañará a los géneros que despache la factura correspondiente; pasando mensualmente la cuenta a las Residencias, a fin de que estas lleven al corriente sus libros de contabilidad.

Circule según cordillera, cópiese en el Libro de Actas de la Orden, y obedecida por todos, devuélvase a la Vicaría.

S. Pablo a 27 de Noviembre de 1901.
FR. Joaquín Fernández, Vicario Provincial.

AVSNJE, AgHB, Libros 3.1, Livro das Actas da Orden de 27 de fevereiro de 1899 a 28 de maio de 1917, fs. 46-49; lb., Libro de Actas de la Orden, Libro 1.1.

RR. PP. Presidentes de las Residencias del margen

Con fecha 24 de Enero ppdo. Nuestro muy R. P. Provincial nos ordena dispongamos lo siguiente.

1. Que todos los religiosos sacerdotes de la Vicaría de nuestro cargo apliquen a intención del mismo P. Provincial dos misas mensuales, siguiendo la práctica y costumbre de Provincia.

2. Que las veintitrés misas restantes hasta completar las veinte y cinco, que por disposición generalicia, deben celebrar mensualmente todos los religiosos sacerdotes, las aplique por la intención de su respectiva superior local, y cuando este no tuviere misas de estipendio o cargas de la Orden, que las aplique a intención del infrascrito Vicario Provincial.

3. La limosna (cuando la hubiere), de las que fueren celebradas a nuestra intención, la acreditará nuestro P. Provincial a cuenta de la Vicaría con la Provincia.

4. Todos los sacerdotes presentarán el último día del mes a sus respectivos superiores una relación detallada del número de misas e intenciones por quien fueron celebradas.³⁷

5. Los RR. PP. Superiores locales, de acuerdo con los datos a que se contrae el número anterior, nos remitirán con la misma fecha un resumen general de las celebradas en su Residencia durante el mismo mes, para lo cual les enviaremos por correo certificado "modelos impresos", a fin de sólo tengan que llenar las encasilladas correspondientes a cada religioso.

6. Se recomienda la mayor exactitud y claridad para evitar confusiones u errores en asunto tan delicado y de tanta responsabilidad.

7. Les encarecemos en puntual envío de dicho documento, así como del estado de «recibo y gasto», para poder remitir el resumen general de la Vicaría a nuestro P. Provincial, dentro de la primera quincena de cada mes.

³⁷ «Todos los RR. PP. sacerdotes entregarán a sus respectivos superiores locales el último día de cada mes, una relación firmada de las misas celebradas en el mismo, por intención de aquellos. Circúlese hoy, léase en un acto de Comunidad, y copiada y agradecida por todos y devuélvase a la Secretaría (S. Paulo) Paraná etc. Argentina), 13 de Maio de 1901. Fr. Joaquín Fernández, Provincial».



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

- Habiéndonos olvidado de poner en el impreso un encarrillado para las misas que se celebren pro populo o capellanías fijas, las consignarán en el encarrillado de intención propia.
- Cada Residencia se proveerá de dos libros, en uno de los cuales se asentarán las misas mensuales o de estipendio, y el otro las de difuntos y aniversarios de la Orden.
- Sírvanse acusarnos recibo de los impresos a que se refiere el nº 5.
- Circule según cordillera, empiece en el libro de Actas de la Orden, y con el obediencia de todos los RR. PP. Sacerdotes, devuélvase el original a nuestra Residencia de Buenos Aires, Garay nº 3242.

Paraná, 22 de Febrero de 1902.
De VV. RR. afmo. hermano.
Fr. Joaquín Fernández,
Vicario Provincial

Muy RR. PP. Presidentes de las Residencias del margen

A fin de pedir en tiempo oportuno a los Ilmos. Obispos Diocesanos renueven los títulos de cura, de los religiosos ocupados en el ministerio parroquial- Disponemos:

- Que el obediencia de la presente manifiesta a cada uno de los párrocos la fecha en que termina el título que tenga en la actualidad
- Que con mes y medio de anticipación a la fecha en que terminen los títulos, nos lo prevengan.
- Que al recibir los nuevos títulos nos den oportunamente cuenta de la fecha en fueron expedidos, con objeto de registrarla en la Secre-

taría de la Vicaría.

- Que los religiosos que tengan licencias limitadas para confesar, predicar, etc., lo hagan constar con toda variedad y en la misma forma que prevenimos a los párrocos.
- Necesitando asimismo saber qué religiosos tienen las Reverendas de la Orden y quienes no, se servirán VV. RR. mandarnos en nota aparte la declaración correspondiente a cada uno de los conventuales de su digna jurisdicción.

Cópiese en el Libro de Actas y con el obediencia de costumbre, devuélvasenos a esta nuestra Residencia de S. Miguel del Paraná en la Argentina.

Paraná, 17 de Febrero de 1902
De VV. RR. Afmo. hermano.
Fr. Joaquín Fernández,
Vicario Provincial

AVSNJE, AgHB, Libros 3.1, Livro das Actas da Orden de 27 de fevereiro de 1899 a 28 de maio de 1917, fs. 46-49; lb., Libro de Actas de la Orden, Libro 1.1

El P. Provincial José Lobo nombra Visitador de Brasil y Argentina al ex definidor P. Martín Hernández

Buenos Aires-Colegio Agustiniense, Arenales 1174, a 10 de Marzo de 1902

Fr. José Lobo Fernández, Prior Provincial de la Provincia del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas del Orden de Ermitaños de nuestro Padre San Agustín, etc.

No pudiendo visitar personalmente a los religiosos que en la actualidad residen en las Repúblicas de la Argentina y del Brasil nos vemos en la precisión de señalar una persona de reconocida virtud, celo y prudencia, que en nuestro

nombre pueda llevar a cabo tan importante como delicada misión. Y halándose en el muy R. P. Fr. Martín Hernández las cualidades dichas, por la presente y autoridad de nuestro oficio le nombramos y constituimos en Visitador de todas las casas, Residencias, Colegios y Parroquias, etc. anejas a los Vicariatos Provinciales de la Argentina, Brasil, Estado de Amazonas o Manaos, dándole como le damos toda nuestra autoridad, la que en derecho se requiere, para que como tal Visitador, ejecute su empleo arreglándose a lo que disponen nuestras sagradas Constituciones y a la práctica de esta Provincia y en consecuencia pueda corregir, castigar con corrección regular a cualesquier religioso digno de ella, y en las causas graves y en la que estuviere tasado la más grave culpa o la gravísima, para que pueda fulminar proceso o causa contra cualquier religioso, excepto los PP. del Definitorio, y ponerla en estado de sentencia, lo que nos reservamos para que en los delitos notorios y provocados suficientemente, en juicio pueda suspender del oficio a cualquier Prior o Vicario y de nuestros teólogos. Desempeñó con grande acierto importantes cargos en la Provincia, y cuando en 1885 fue nombrado Comisario General de España el Rmo. P. Fr. Manuel González, de santa memoria, por nombrarlo como uno de sus consejeros y asistentes.

Pero mayormente es el haber sido siempre un dechado un dechado perfecto de observancia religiosa, edificando a todos por su piedad, su retiro, su amor al estudio y puntualidad en asistir a los actos, a pesar de sus achaques propios de la edad avanzada. Su carácter afable y bondadoso, su religiosa y notoria prudencia en larga práctica de la vida, y su amena e ingenua conversación, le atraían las simpatías de todos y por todos era querido y respetado. Su muerte ha sido la del justo, sellando con ella una vida de méritos y virtud, así que no dudamos que su bendita alma descansa ya en el seno de Dios.

Además de los sufragios que en su provin-

cia le corresponden, se le deben como Asistente General de España, las que prescriben nuestras sagradas Constituciones en la 1ª parte cap. 8 nº 4 que todos procurarán que se le apliquen en todos los conventos, colegios y Residencias de su Provincia. Dios guarde a V. R. muchos años. Fr. Tomás Rodríguez, General, y Septiembre, Roma Colegio de Santa Mónica, 9 de Febrero de 1902. Fr. Bernardo Martínez, Secretario. Está fielmente transcrita de la copia que obra en el Archivo de esta Vicaría Provincial. Fr Jacinto Camino Pro Secretario. Circule según margen, léase en los actos de Comunidad para conocimiento de todos los religiosos, cópiese en el Libro de Actas de la Orden y con el obediencia de él, devuélvasenos desde el último punto. Buenos Aires, Colegio Agustiniense, Arenales 1174, a 10 de marzo de 1902.

Fr. Joaquín Fernández,
Vicario Provincial.

AVSNJE, AgHB, Libros 3.1, Livro das Actas da Orden de 27 de fevereiro de 1899 a 28 de maio de 1917, fs. 46-47; Libro de Actas de la Orden, Libros 1.1.

Carta del P. Provincial José Lobo urgiendo el cumplimiento de títulos y exámenes internos de los religiosos

Madrid, 31 de marzo de 1902.

Nos, Fr. José Lobo, Prior Provincial de la Provincia del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas, del orden de Ermitaños de nuestro P. S. Agustín, etc. etc.

Por la presente y en vista de las facultades concedidas por nuestro Rmo. P. General en [ilegible] de Diciembre del año 1900, para que los religiosos de nuestra Residencia, que en la actualidad ejercen su ministerio en varias de las Repúblicas de la América Latina, pueda sufrir el examen de Teología Moral y Rúbricas y reservados a sacramentales, con-



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

fesiones audiencias, venimos en nombrar examinadores para los efectos dichos.

Brasil

En nuestro colegio de San Agustín, de San Pablo, a los RR. Fr. Baltasar Gamarra, Fr. Agustín Llorente y Fr. Blas Barrios.

En el de Ntra. Sra. de la Consolación de Sorocaba, a los RR. PP. Fr. Cándido de San Miguel y Tomás Espejo.

En los Estados de Minas Gerais y Goiás, a los RR. PP. Secretario de la Vicaría con otro cualquiera religioso, la dote que tengan la Reverendas, cuya designación dejamos al arbitrio y prudencia de nuestro Vicario Provincial.

En la República Argentina, donde las distancias pudieran ser obstáculo para la prevista rehabilitación de aquellos religiosos que carezcan de las licencias de la Orden, a los RR. PP. Fr. Manuel Foj, Fr. Valentín G. de la Fuente, y Fr. Gregorio Palicio, siendo válido el examen y aprobación dada por dos de cualquiera de los PP. Examinadores mencionados.

Dadas en nuestra Casa Residencia de Madrid a 31 de (diciembre) digo de Marzo de 1902, sellados con el sello menor de nuestro oficio y refrendadas por nuestro infrascrito Secretario.

Fr. José Lobo, Prior Provincial
Fr. Bernardo Martínez, Secretario.
Hay un sello.

Concuerda con el original que obra en el Archivo de la Vicaría, a que me remito.

Paraná, 5 de Julio de 1902
Fr. Jesús Fernández- Secretario

Al remitir a VV. RR. la presente disposición de nuestro muy R. P. Prior Provincial, prevenimos

a los religiosos que carezcan de las licencias de la Orden, se preparen para sufrir el examen en la fecha que les designen.

Léase en un acto de Comunidad para conocimiento de todos los religiosos, cópiese en el Libro de Actas y con el obediencia de costumbre devuélvase al Colegio de Santo Agostinho en S. Paulo.

Paraná, 5 de Julio de 1902
Fr. Joaquín Fernández, Vicario Provincial

Teniendo proyectado regresar a nuestro Colegio de Santo Agostinho en S. Paulo en la segunda quincena del presente mes, se servirán VV. RR. suspender la remisión de sus correspondencia a esta capital y remitirla al referido Colegio. Dios guarde a VV. RR. muchos años.

Buenos Aires, 7 de Agosto de 1902.
Fr. Joaquín Fernández,
Vicario Provincial.

AVSNJE, AgHB, Libros 3.1, Livro das Actas da Orden de 27 de fevereiro de 1899 a 28 de maio de 1917, fs. 76-77.

Oficio del P. Provincial José Lobo y reenviado por el P. Joaquín Fernández sobre la obligación de sufrir el examen de Teología Moral los religiosos de América Latina

Madrid 31 de Marzo
Buenos Aires 27 de Enero de 1904

Fr. José Lobo, Provincial de la Provincia del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas del Orden de Ermitaños de nuestro P. San Agustín.

Por la presente y en virtud de las facultades

concedidas por nuestro Rmo. P. Prior General en 27 de Diciembre de 1900 para que los religiosos de nuestra obediencia, que en la actualidad ejercen su ministerio sagrado en varias de las Repúblicas de la América Latina puedan sufrir el examen de Teología Moral y ser aprobados ad (sic) Sacramentales, confesiones audiencias, venimos en nombrar examinadores para los efectos dichos: S. Pablo-Brasil, a los RR. PP. Fr. Agustín Llorente, Fr. Baltasar Gamarra y Fr. Blas Barrios. En Sorocaba, a los RR. PP. Cándido S. Miguel y Fr. Tomás Espejo. En los estados de Minas y Goiás a los RR. PP. Secretario de la Vicaría con otro cualquiera religioso sacerdote, que tenga las Reverendas, cuya designación dejamos al arbitrio y prudencia de nuestro Vicario Provincial.

En la Argentina [sic].
Dado en nuestra casa Residencia de Madrid a 31 de Marzo de 1902, sellado con el sello menor de nuestro oficio y refrendado por nuestro infrascrito Secretario. Fr. José Lobo, Prior Provincial. Por mandato de nuestro muy R. P. Prior Provincial, Fr. Bernardo Martínez, Secretario. Hay un sello. Es copia del original, que obra en nuestro poder y al cual nos remitimos. Buenos Aires, a 27 de Enero de 1904.

Fr. Joaquín Fernández [rúbrica]
Fr. Emilio Camino [rúbrica]

AVSNJE, AgHB, Viceprov-Vicariatos 1899 a Diciembre 1903. Cartas del P. Joaquín Fernández. Fotocopias.

Carta del P. Provincial José Lobo a la Sagrada Congragación de Negocios Eclesiásticos solicitando gozar la Orden en Hispanoamérica de sus privilegios y exenciones

Roma, 29 de Abril de 1902

S. Congragatio Negotiis Ecclesiasticis extraordinariis preposita Beatissime Pater:

Fr. Josephus Lobo, Provincialies Provinciae Insularum Philipinarum Ord. S. Augustini ad V. V. S. pedes humiliter provolutus facultatem exspostulat Domos et Collegia canonicae erigendi in Republicis Brasiliensi, Argentina, Columbiensi et Peruviana, de consensu Revmorum Ordinariorum eorumdem Republicarum, in quibus iam ab aliquot annis religiosi ejusdem Provinciae adlaborant, ita ut Domus et Collegia iam erecta vel de novo erigenda graiis, privilegiis et exemptionibus praefato Ordini a S. Sede concessis gaudeant.

Eodem modo facultatem exspostulat aperiendi in Conventu Maliniensi et Cebuano et in ceteris locis, ubi opportunum iudicetur, Collegia ad instructionem et educationem puerorum saecularium cum debitis cautelis, ned ubi communitas religiosa degat aliquod inconueniens oriatur, quod in praeiudicium vergat religiosae observantiae. Et pro gratia etc. Ex audientia SSmi. die 29 aprilis 1902.

SSmus. Dominus noster Leo, divina Providentia PP. XIII; referenti infrascripto S. Cong. Negotiis Secretario, Ecclesiasticis extraordinariis praeposito Secretario, benigne indulgere dignatus est pro gratia iuxta preces; de consensu tamen locorum Ordinariorum et servatis de iure servandis, contrariis quibuscumque minime obfuturis. Datum Romae e Secretaria eiusdem S. Congre., die, mense et anno praedictis. (gratis omnino) Petrus Arch. Caesariensis, Secretarius.

Concordat cum Reg. n° 272, p. 217) in Arch. Ordinis zservato. In fide Rome, die 21 Januarii anni 1947. Fr. Ignatius Aramburu, Secretarius.

Concordat cum originali in Archivo assevato. Matriti, die 27 Augusti anni 1947.

Fr. Leovigildus Tabernero - Secretarius
M. R. P. Comisario Provincial-Brasil.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

El P. Joaquín Fernández es nombrado por el P. Provincial Visitador del Vicariato

Paraná, 30 de junio de 1902

RR. PP. Praesidentibus coeterisque conventualibus Domorum latere marginatis. His adjuntis mittimus titulum Visitatorem, cui connectimus praeceptum vos omnes competens, Nobis non carnem convenienter interrogat qui ad Deum confugit eius auxilium impetrat ac ejusdem voluntate sequitur statu suo tamquam optimum contentus manet eumque santificat.

Quapropter corde recto et studioso divinam voluntatem in omnibus quaeramus haec unica veraque fortuna nostra in terra; convertamur ad Deum cor nostrum ipso solummodo servamus ut ipse religiose christiane ac pacifice vivamus ut in osculo ejus more mereamur. Jacit Deus quod sic eveniat.

Legantur haec omnia in actu communitatis, et deprompta copia in Libro Actorum nuncupato atque ab omnibus RR. PP. Praesidentibus subscriptae, mittantur instanter in singulas domus per ordinem lateredescriptas.

Paraná, 30 de junii 1902

Vester humilis in Christo servus

Fr. Joaquin Fernández, Vicariati Visitator

AVSNJE, AgHB, Libros 3.1, Livro das Actas da Orden de 27 de fevereiro de 1899 a 28 de maio de 1917, fs. 46-47; Libro de Actas de la Orden, Libro 1.1.

Apéndice documental argentino

Carta del P. Joaquín Fernández al Sr. Obispo de Paraná Sr. Paulo -Egreja Boa Morte, 2

1 de Julio de 1900

Documento relacionado con la Argentina Ilmo. e Rmo. Sr. Dr. D. Rosendo de la Lastra, Obispo de Paraná - Argentina.

Venerado Prelado:

Como aclaración a lo que hemos tratado y consigné en la que le escribí hace pocos días fechada en Santa Fe, le acompaño al final de la presente las condiciones en que mi Corporación admite la administración parroquial. Creo merecerá la aprobación de S. S. I. como la merecieron de muchísimos Prelados de diversas regiones, toda vez que con ellas sólo se pretende conservar incólume la obediencia que el religioso debe a su superior regular.

Cuando me sea notificada su conformidad, como fundadamente me la prometo de su bondad, ratificaremos el contrato, del cual se sacarán dos copias, una para cada uno, sometiendo la mía a la aprobación de mi superior, a menos que sean tan buenas las proposiciones, que S. S. I. se digne hacerme que pueda yo aceptarlas sin responsabilidad.

Las ventajas que yo persigo son: que la parroquia o parroquias que me conceda en administración y sin limitación de tiempo por su parte, rindan lo suficiente para la congrua sustentación de los tres religiosos, al menos, que han de formar la Residencia, y puedan además mediate erunt suo legitimo superiore ordinis; salvis tamen juribus Episcopi in rebus ad gubernationem et administrationem parrochiarum spectantibus.

6º Ecclesiae curae religiosorum³⁸ commisae habebuntur et reputabuntur tamquam regulares; quoad effectum indulgentias lucrandi, pias associationes Ordinis propias stabilendi; coeterisque privilegiis utendi atque fruendi, quae Ordini competunt. Haec omnia valida erunt pro omnibus parrochiis,

³⁸ Viene así la numeración, aunque parezca muy extraño

quae decursu- temporis, religiosis memorati Ordinis Eremitarum Sti. Augustini in praefata Diocesi fuerint tdaetae vel commendatae. In quorum fidem etc.,... En 12 de los corrientes recibí en esta por correo, el siguiente telegrama, que no me alcanzó en Buenos Aires.

Acepto bases que me propone. Esa es mi manera de pensar en el asunto, de modo que entonces de acuerdo en lo principal, pero necesito para determinarlas Residencia o pueblo donde se instalarán. Después le escribiré a su Residencia en el Brasil. Espero que realicemos una fundación saludable. Rosendo, Obispo. Junio 21/900.

Con fecha 21 de Mayo me había escrito la siguiente carta: Rvdo. Padre: Como me parece que esta última cláusula no la expresé en las notas, en que ponía alguna de las bases de la organización o fundación de la casa de Agustinos en la Diócesis. La mando en copia. Dice así: Prevengo que mi obispado, es uno de los mejores y mejor situados de la República, y con más recursos para sostener congregaciones religiosas, porque la forman dos provincias ricas y muy cercanas a Buenos Aires. Entre Ríos y Corrientes más que tres Congregaciones de convento, y contando con una población de casi seiscientos mil habitantes. Los habitantes son católicos, pero desgraciadamente muy ignorantes, por falta de clero y congregaciones, pues no cuento ni con un sacristán por cada seis mil habitantes. Con tal motivo saludo a Ud. con mi consideración más distinguida. Dios guarde a Vuestra Reverencia. Rosendo, obispo.

Notas.

1ª La provincia de Entre Ríos, así llamada por encontrarse enclavada entre los ríos Uruguay y Paraguay, que se unen al Sur de ella, para formar el Plata, es la elegida por el Sr. Obispo para nuestra instalación. Se comunica toda ella con la capital de la República por el ferrocarril a Santa Fe sobre el Pa-

raná, y por cómodos vapores que surcan las aguas de sus dos Ríos.

El interior está cruzado de líneas férreas. De la capital federal a Paraná capital de la Provincia se emplean doce horas. La región entrerriana es una inmensa llanura, cuya mayor ondulación no alcanza a 80 metros sobre el nivel del mar. Es esta región la más regada de toda la República, pues la bañan, además de los caudalosos ríos Uruguay por el este y Paraná por el Oeste, infinitos lagos y arroyos. Toda la región se halla vestida de frondosos bosques, selvas dilatadas y vastas praderas, alfombradas de fresca y abundante hierba.

Agricultura. Se halla muy desarrollada y produce en abundancia los frutos propios de su clima. Todas las labores se hacen a máquina.

Paraná capital	Nagoya
La Paz	Colom
Diamante	Gualedguay
Gualedguaychú	Concordia
Victoria	Tala
Concepción	Villaguay

2ª En la conferencia que tuve con el Sr. Obispo anterior a las comunicaciones, que quedan copiadas, me dije: Que esperaba conseguir del Gobierno dinero y terrenos bastantes para nuestra instalación, y que él haría de su parte cuanto le fuera posible para que en breve plazo adquiriésemos vida propia y próspera.

Que sus pocos haberes los repartiría con nosotros, y que nos auxiliaría en la continuación del convento que fundásemos.

3ª Aun cuando hasta ahora sólo medían ofrecimientos, y en país americano estos no siempre se cumplen, entiendo que dándonos una parroquia buena sería bastante para principiar a preparar la



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

fundación de un colegio de enseñanza para el día en que dispongamos de personal. Las provincias Entre Ríos, Corrientes y distrito de Misiones, que forman la diócesis, la inmediata de Santa Fe. La república Paraguaya y el Norte O. de Uruguay, darían al establecimiento considerable número de alumnos.

No hay fuera de los seminarios de Paraná y Santa Fe, centro ninguno literario, que pueda hacernos competencia por hoy. Más tarde tal vez no encontramos tantas facilidades, no sólo porque las ocasiones las brindan las circunstancias, y estas suelen variar, cuanto porque siendo mucha la inmigración de clero secular y regular, que diariamente llega a aquella próspera y futura República, pudieran tomarnos la delantera. Ruego por lo tanto a V. R. que se digne contactarme a la mayor brevedad posible, si acepto o no la propuesta, que queda explicada, así como la Residencia en la capital de Buenos Aires, cuyos pormenores le expliqué en mi anterior de 14 junio.

4ª Con seis religiosos escogidos bastarían por ahora para la fundación de ambas Residencias, siempre que vengan dispuestos al trabajo y a la mortificación.

5ª Aunque sé la escasez de personal y que para el disponible, fácilmente encontraría en esta República del Brasil colocación, entiendo que no conviene disimularlo todo en un país, para prevenir mañana cualquier desastre revolucionario.

6ª La Argentina, además de su clima, nos ofrece la ventaja de tener nuestro idioma, nuestros usos y costumbres y nuestra alimentación.

El Vicario Capitular de Buenos Aires, me dio el documento siguiente:

Buenos Aires, 11 de Junio de 1900. Por las presentes hacemos saber que hemos autorizado muy gustosos al muy R. P. Joaquín Fernández,

Vicario Provincial de los RR. PP. Agustinos de Sud América, para establecer en esta capital arquidiócesis una Residencia y para cooperar a facilitar su establecimiento le hemos prometido utilizar desde luego su ministerio en forma que pueda ayudar a su subsistencia. Luis Duprat, Vicario Capitular S. V.

Como indiqué en mi anterior de 14 de junio, se cuenta con la base de dos capellanías que abonan #300# mensuales, más una capilla pública, que ponen a nuestra disposición y puede rendir alguna cosa por la situación que ocupa.

Otras corporaciones principiaron con menos, y han prosperado. Como ya hay varias y existe exceso de clero secular, en su gran parte extranjero, pudiera suceder que la prohibición que hay para aumentar este, se hiciese mañana extensiva a las Corporaciones.

Por esta razón y por la muy atendible de que todas las aspiraciones de casi toda nuestra Provincia se cifraban en la Argentina, y vistas las ventajas que representará nuestra instalación allí, medio acepté el compromiso de Buenos Aires, que desearía mereciese la aprobación de V. R. y la del Ve Definitorio.

De U, h. súbdito.
Joaquín Fernández
[rúbrica].

**Cartas del P. Lobo y Joaquín Fernández,
APAF 798/2 b**

**Vicaria Provincial de PADRES AGUSTINOS
de la Provincia del Stmo. Nombre de Jesús**

BRASIL 8 Nov. 1900
Excmo. Senhor:

A fim de evitar no futuro, o incomodo por uma parte de ter que responder às freqüentes consultas que vem fazendo o actual R. P. Vigário da parochia de Yguape e da sua anexa de Cananea, respeito a demarcação ecclesiastica das mesmas, e

por outra, para prevenir sejam invalidamente administrados por falta de jurisdicção os SS. Sacramentos; creio opportuno recorrer perante S.E. Rma, suplicando-lhe humildemente que vistas as razões expostas acima, se digne providenciar que as divisas ecclesiásticas das ditas parochias sejam as mesmas que formam ai os Municipios de Yguape e Cananea, com os Distritos de Jacupiranga, Juquia e Nossa Senhora das Dolres da Prainha com a colônia de Pariquera-Assú, pertencendo ao primeiro dos ditos municípios.

Deus N. S. guarde a
S. Paulo 8 novembro 1900
P. Joaquim Fernandez Vic. Prov. OSA.

**Excmo. E Rmo. Snr. Bispo de esta Diocese de
S. Paulo.**

A primeira folha esta divide e na parte esquerda consta o seguinte: Jacupiranga está na nexa á Xirica, Prainha, Juquia e Cananea a Yguape. Quanto a Pariquera-Assú deve-se verificar si a Colonia está dentro dos limites desta Parochia de Yguape, ou de algum das que lhes estão enexas.

Em caso de dúvida [ilegível]³⁹ a autoridade Diocesana a jurisdicção necessária para qualquer acto que o Ver. Vigário de Yguape o o seu Coadjutor tenha de celebrar.

S. Paulo, 8 de Nov. de 1900
Por S. Exca Revma,
[Conego assinatura ilegível]

**Oficio del P. Joaquín Fernández solicitando al
Arzobispo de Buenos confiera el orden del
presbiterado a Fr. Jesús Fernández⁴⁰**

³⁹ El sentido es «compete à autoridade...»

⁴⁰ Sin ninguna duda este sería el primer agustino ordenado sacerdote en esta etapa de regreso de la Orden a la Argentina y tristemente también el primer difunto, cuando era un religioso que prometía mucho

Buenos Aires 18 de Abril de 1901

Nos, Fr. Joaquim Fernandez, Vicarius Provincialis in Sud-America, Provicnia SSmi. Nominis Jesu Ordinis Eremitarum Sancti Augustini, etc.

Cum regularis disciplina doceat neminem in quolibet Ordine sacro constitui posse, quin praeditus sit omnibus ab jure profixe jam vero, cum Fr. Jesús Fernández et Cuarta, nostri Ordinis alumnus solemniter preoffesus, nuloque censura nec irregularitate irretitus, sacro [illegible] Diaconatus Ordine insignitus competenti aetate scientia atque virtute ornatus et circa omnia de jure requisita examinatus approbatus atque spiritualibus exercitatus fuerit, eum ad excmum Dominum Dr. Marianum Antonium Espinosa hujus Bonaerensis Archidiocesis domicili nostri dignissimum Praelatum mittimus, eum humiliter deprecantes, ut dispensatis cum illo interstitiis, ad sacrum presbiteratus Ordinem, titulo Paupertatis, erchere dignetur.

In quorum fidem presentes litteras dimissorias manu sigilloque nostri officii munitas, ac per infrascriptum nostrum Prosecretario subscriptas damus et expeditur die decima octava Aprilis anno salutis millesimo nongentesimo primo in hac nostra Residencia Bonaerensi.

[sin firma].

**AVSNJE, AgHB, Viceprov-Vicariatos 1899 a
Dic. 1903. Cartas del P. Joaquín Fernandez.
Fotocopias.**

**Carta del P. Vicario Provincial
a los Presidentes de nuestras
Residencias del margen**

Paraná, 10 de Mayo de 1901



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

RR. PP. Presidentes de nuestras Residencias del Margen⁴¹.

Con fecha 11 de Febrero del corriente año nuestro muy R. P. Provincial nos dice lo siguiente: En vista de lo dispuesto por nuestro Rvmo. P. General en su Decreto del 29 de Diciembre último, cuya copia acompañamos, sírvase Va Ra indicar los nombres de los religiosos, que juntamente con Va Ra hayan de componer el tribunal de exámenes a que se refiere el mencionado decreto. Asimismo dispondrá Va Ra que todos los religiosos de su digno cargo apliquen cada mes veinte y cinco misas a intención de sus respectivos superiores locales. Dios guarde a Va Ra muchos años. Manila 11 de Febrero de 1901. Fr. José Lobo, Rector Provincial. Muy R. P. Vicario Provincial del Brasil.

Nos P. Fr. Thomas Rodríguez, S, Theologiae Magister, Ordinis Eremitarum Sancti Augustini Prior Generalis: Adm. Revdo. nobisque in VChristo dielcto P. Fr. Josheph Lobo, Rector Provinciali Provincia Sanctissimi Nomine Jesu Insul. Philipp. nostri ejusdem Ordinis salutem in Domino: Perspectis et attentis peculiaribus circumstantiis et quibus Presidentiae istius Provintiae recenter erectae in va[rrii] América Ditionibus in praesentiarum versantur et uisendum hujusmodi circumstantiae perdurent super [¿qua?] onerata remaneat conscientia Paternitatis tuae, permittimus ut non obstante Decreto Remi. Commisarii Generalis P. Fr. Emmanuelis Díez fel. rec. nostri religioni in praefatis Residentiis. commorantes, qui approbandi sunt ad sacramentales confesiones audiendas examinare possint ac valeant super theologia morali, saltem a duobus patribus ex gravioribus a Paternitate tua designandis.

Proterea attentis angustiis oeconomicis in quibus memorata nostra provincia a nonnullis annis versatur mandamus et omnes necessarias et

oportunas facultates Paternitate tua tribuimus ut omnibus et singulis patribus conventualibus tua Provincia precipere et inungere possis et valeas ut loco viginti duarum Missarum juxta statutum quartum memorati P. Commissarii Generalis, cui in hac parte tenore praesentis Decreti derogamus, singulis mensibus juxta intentionem R. P. Superioris localis viginti quinque missas applicare et celebrare teneantur.

In quorum fidem praesens Decretum fieri sigillo majori nostri officiiobsignari et muniri jussimus.

Datum Romae at Sanctae Monicae Collegium, die 29 Decembris an. 1901. Valeant etiam per omnibus illis locis in quibus adimpleri non potest decretum Rvmi. P. Emmanuellis Díez Gonzalez. Fr. Thomas Rodríguez, Generalis OSA. Magister Fr. Augustinus Zampine, Ordinis a Secretis. Concuerta con el original, a que me remito. Manila 9 de Febrero de 1901. Fr. Elviro J. Pérez, Secretario.

Todos los RR. PP. sacerdotes entregarán a sus respectivos superiores locales el último día de cada mes una relación firmada de las Misas celebradas en el mismo por la intención de aquello.

Circule según la cordillera del margen, léase en un acto de Comunidad, cópiese en el Libro de Actas de la Orden, y con el obedecimiento de todos los religiosos sacerdotes, devuélvase a la Vicaría (S. Pablo).

Paraná (Argentina) 10 de mayo de 1901.
Fr. Joaquín Fernández, Vicario Provincial [rúbrica].

Nuestra Dirección, Calle Garay nº 3246
Buenos Aires.

Enterado y copiada. Catalão 1º de Junio 1901.
Fr. José Alonso Maíz [rúbrica].
Entre Ríos 4 de Junio de 1901. Se copió.

Fr. José Zamudio [rúbrica].
Enterado. Entre Ríos 4 de Junio de 1901.
Fr. Julián Muñoz [rubricado].

AVSNJE, AgHB, Libros 3.1, Livro das Actas da Orden de 27 de fevereiro de 1899 a 28 de maio de 1917.

Carta del P. Vicario Joaquín Fernández al P. Provincial José Lobo

Paraná (Argentina), 28 de Mayo de 1901
Nº 26

Mi respetable P. nuestro:

El 4 de abril ppdo. desembarqué en Buenos Aires en compañía de los religiosos PP. Wenceslao Romero, Miguel González y diácono Fr. Jesús Fernández, procedentes de S. Pablo, de donde habíamos salido el 25 del mes anterior. La travesía se hace en tres días, pero nosotros demoramos mucho por causa de la cuarentena, que nos impusieron.

El 12 nos instalamos en una casa alquilada en la calle Garay nº 3246 por \$ 85 mensuales. El mobiliario, ropa de cama y menaje de comedor y cocina, nos lo regalaron casi todo las Madres del Colegio que servimos como capellanes. Nuestro servicio lo remuneran con una pensión de \$ 225, a lo que se agregan misas mensuales que tengamos.

La otra capellanía de \$ 100 de gratificación que entraba en nuestro primitivo trato, no se pudo tomar por la dificultad en relevar al capellán actual.

La capilla pública que me habían ofrecido está actualmente en entredicho, por diferencias entre sus propietarios y Sr. Arzobispo.

Estas dos contrariedades alteran bastante

los ingresos, que yo tenía calculados, pero confío en que Dios me abrirá otro camino. Por de pronto con la manualidad que percibimos, nos basta para alquiler de casas y mantener cuatro religiosos. Actualmente viven en ella los PP. Wenceslao y Miguel González, y se les agregará estos días el P. Santiago Pérez.

El 25 de Abril vine a esta ciudad con Jesús, sobrino de nuestro P. Celestino, que vino de España afectado del pulmón. Le ordenó de sacerdote el 1º del actual y cantó su primera misa el 5.

Tomé posesión de la parroquia de San Miguel el día [ilegible]⁴² en virtud del contrato que adjunto en copia. El Sr. Obispo nos dio todo lo necesario para nuestra instalación, pasajes de Buenos Aires aquí, más 4 pasajes para igual número de religiosos desde Barcelona Buenos Aires, y dice que si la parroquia no diera bastante para nuestros gastos, que él abonará la diferencia. Estamos viviendo en unas habitaciones que tiene la iglesia detrás del altar mayor. El Gobierno le ha ofrecido darnos 2000, y el de la República otra cantidad para construirnos casa de nuestra propiedad. Si cumplen la promesa, eso tendremos de más.

La Parroquia no es mala, y trabajándola, podrá ser mejor. Los ingresos que hemos tenido hasta hoy, fueron 271.60.

El clero parroquial no está subvencionado por el Gobierno; que sólo asigna en sus presupuestos una pequeña cantidad para el culto.

Espero de un día para otro al P. Valentín Gato, a quien entregaré esta parroquia, retirándome yo para Buenos Aires, donde me detendré yo algunas semanas, que juzgo necesarias para asuntos relacionados con la fundación.

⁴² Por defecto de fotocopia. Esta es bien clara, pero recortada. Pero este dato es fácil de completar recurriendo a documentación paralela



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

Regresaré a S. Pablo en Julio, con el fin de inaugurar el Colegio de Sorocaba, bajo la dirección interna del P. Tomás Espejo, ayudado en la enseñanza por los PP. Macho, Vicente Pérez y Alberdi, a quienes pasé ya las órdenes oportunas. En el de S. Paulo están Blas Barrios y dos jóvenes con el P. Carrocera, a quien sustituyó en Catalão el P. José Alonso, ex director del Seminario de Manaos. Para nutrir a los dos Colegios, dispongo de tres jóvenes, que procedentes de España, habrán llegado hoy a S. Paulo.

Manaos: Con la salida de Alonso y entrada de Arquero, se ha restablecido la deseada paz. El «Sordillo»⁴³ me ha presentado un escrito testimoniado por todos los religiosos de aquel Seminario, vindicando de la acusación que hizo el P. Alonso contra él, diciendo que había pedido un curato al Obispo, y que considerándose calumniado, pide que procese al Alonso. ¡Para pleitos estamos! Como si me sobrase el tiempo para esas cosas. Dice que reclamará al Definitorio, si no le atiende.

Villanueva de Lima: En Minas Gerais el pueblo, creo que instigado por su primitivo cura, se aisló de nuestros religiosos en términos, que se hace imposible su continuación allí. El mismo cura y el Sr. Obispo elogian mucho el celo, virtud y actividad de los religiosos⁴⁴. Me escribe el Obispo que nos dará otra parroquia, donde sean más queridos.

El Presidente cura de Vargem S. José, me escribe que al visitar la casa de S. José, donde están los PP. Quintín y Fulgencio Rodríguez, fui insultado y desairado por estos, quienes le negaron la comida, por lo cual se vio precisado a irse a comer a un

⁴³ Parece que este es un apodo, que no sabemos a quién se refiere. Ya ha salido más veces.

⁴⁴ Una vez más, la mayoría silenciosa y cargada de virtud de los religiosos, cuyos nombres no salen, son los que llevan adelante esta difícil

empresa apostólica, aunque los que los nombres que salen a la luz son las excepciones discolas

asilo, dos leguas distante de allí. Dice también que no trabajan nada, extremo este último, que me denuncia el Sr. Obispo. Y que no quieren rendir cuenta ninguna. Todas las residencias me mandan menudamente un estado del movimiento religioso y económico, pero la de la de S. José no ha podido conseguir ninguno, no he podido conseguir ninguno, como tampoco he podido conseguir que me contesten. La circunstancias de ser sobrinos de nuestro P. Manuel, quien desaprobará ese mal comportamiento, me ha contenido para no tomar una medida enérgica con ellos, pero si la disciplina regular me fuerza a ello, justificame ante nuestro P. Manuel, a quien debo y reconozco el cargo que desempeño.

El P. Lesmes Pérez, no me dejó en paz hasta que le destiné de Presidente de Itapererica, parroquia inmediata a S. Pablo, a cargo del P. Corzos. No estuvo allí más que ocho días, y se volvió al Colegio, punto que antes no quería. Le he escrito para que vaya a ocupar su puesto. Ya le había prevenido que aquí no hay. Capizes, y que dada su edad, achaques y costumbres en ninguna parte podría pasarlo mejor que en S. Paulo, tanto más que es imposible que aprenda el brasileiro. Desea venirse a la Argentina, pero ni él está cortado para esto, ni le satisfaría tampoco. Achaques de edad, con los cuales no hay más remedio que contemporizar.

Maniere: El Rmo. a petición del P. Fito, autorizó a este para suprimir aquella casa. Y en virtud de las cartas que uno y otro me escribieron, di orden de que se retirasen a Manaos, cuando les avise el Comisario. Aquellos religiosos quedan a disposición mía o del P. Paulino de Iquitos. Ignoro aún si se han reconcentrado. La verdad es que aquello era insostenible, como vine informando desde un principio, pero también es cierto que se mantuvo en el estado de Amazonas un dualismo de autoridad hasta última hora, que me impedía obrar con libertad. Politúa: La famosa Electra ha contaminado también a estos países en términos que copian lo que en Eu-

ropa hacen contra las Corporaciones religiosas.

Montevideo: El gobierno de esa República dio un decreto prohibiendo la entrada de los religiosos expulsados de Europa, sin distinción de nacionalidad, profesión o sexo.

El elemento liberal masónico del Brasil y Argentina trabaja porque los gobiernos respectivos adopten igual medida. En S. Pablo-Brasil y Córdoba, en esta, se hicieron muchas manifestaciones ante religiosas, con gritos y hechos ofensivos al clero secular y regular. Las repúblicas del Pacífico comienzan a moverse también en el mismo sentido.

P. Fito me escribe, que en España se temen gravísimos sucesos en los cuales es posible naufraguemos. Los telegramas de Filipinas dicen que los americanos no quieren congregaciones religiosas, así que estamos amenazados por todas partes.

Las grandes esperanzas que yo tenía cifradas en estos países, principió a perderlas. La única que me queda la cifro en Dios, único que puede conjurar esta grave crisis, porque atraviesa la Iglesia. Los obispos y los pueblos reclamándome religiosos. El gobierno, en general, condescendiendo a la demanda. La tendencia revolucionaria reclama una ley prohibiendo la entrada de los religiosos.

De obtenerla, ¿respetarían a los ya existentes? Esta duda me impacienta y agría no poco la satisfacción que principiaba a experimentar en el progresivo desarrollo de estas humildes fundaciones. No desmayo sin embargo, porque creo que mejorarán las circunstancias, y sobre todo, porque es nuestro deber trabajar hasta donde lleguen nuestras fuerzas. Procuraré tenerle al corriente de cualquiera cosa, que suceda, así que esté V. R. tranquilo.

Recibí un oficio de 9 y 11 de Febrero respecto a la obligación de aplicar 25 misas mensuales por intención de los superiores locales, y forma de exámenes de moral. Para formar el tribunal de exámenes, de esta Vicaría propongo a V. R. a los RR. PP. Baltasar Gamarra, Cándido San Miguel y Blas Barrios.

De V. R. humilde súbdito.
Fr. Joaquín Fernández [rúbrica].

APAF 798/2b

Contractus inter episcopum Diocesanum Rudesindum de la Lastra et Rvdum Patrem Provinciale Ordinis Sancti Augustini Joachim Fernández circa administrationem Ecclesiae parochialis Sancti Michaelis Arcangelis huius civitatis. 1901.

Paraná, 28 de Mayo de 1901. Nos, Rudesindus de la Lastra episcopus paranaensis in República Argentina, et Rvdus. Pater Joachinus Fernández Ordinis Sancti Augustini, Vicarius

Provincialis Provinciae Hispaniae Santissimi Nominis Jesu nuncupata, unanimi consensu maturoque deliberatione parciscuntur sequentia; que ut firmae et valida evadant praesenti ratihabitione mutuo confirmamus.

1º Episcopus Paranensis virtute specialium facultatum sibi a Sancta Sede concessarum in XXII incisso Decenalium administrationem Paroecia Sancti Michaelis Arcangeli civitatis Paranensis tradit Rmo. P. Vicario Provinciali; et hic pro suo Ordine eam acceptat.

2º R. P. Vicarius Provincialis proponerebit Episcopo Paranensi vel ejus Vicario Generali religiosos sacerdotes opibus cura animarum praedicta Paroecia, commendaro debet, et Episcopus Paranensis



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

eidem titulum et officium vicarii curati dabit atque expedit, cum omnibus oneribus, juribus et privilegiis tali officio respondentibus.

3º R. P. Vicarius Provincialis libere poterit, praemonito episcopo, praefatos religiosos vicarios ab officio, eosdem substituendo cum aliis religiosos idoneis, Ilmo. Episcopo proponendis, ut ab eo nominationem, jurisdictionem et debitas facultates accipiant.

4º Licet titulus Vicarii curati sit ad nutum episcopi, non poterit tamen suo arbitrio religiosos ab officio removere; sed si justa adsit causa, certiorum de hisce causis faciet superiorem regularem, ut ipse de ipsis causis iudicet et provideat.

5º Religiosi in Parochia commorantes, subiecti immediate erunt suo legitimo Superiori Ordinis, salvis tamen juribus Episcopi, in rebus ad gubernationem et administrationem Parochiae spectantibus.

6º Ecclesiae curae Religiosorum commissae, reputabuntur tamquam regulares, quoad effectum indulgentias lucrandi, pias associationes Ordinis proprias stabiliendi, coeterisque privilegiis utendi atque fruendi quae Ordini competunt.

7º Haec omnia valida erunt non solum pro praedicta Parochia, sed etiam pro omnibus aliis, qua decursu temporis Religiosis memorati Ordinis Sancti Augustini, in praefata Diocesi fuerint commendatae et traditae.

8º Proetera, in honorem praeeminetiae, nostrae Ecclesiae Cathedralis, Patres Ordinis Sancti Augustini residentes in Ecclesia Parochiali Sancti Michaelis Arcangeli hujus civitatis, suscipere debent officium praedicandi, quatuor sermones in quolibet anno in praedicta Ecclesia Cathedrali, scilicet: in Dominica prima et tertia Adventus, et

in Dominica prima et tertia Quadragesima, intra missarum solemnias, dummodo haec clausula approbetur a Superiori Generali.

In quorum fidem damus has litteras, nostra manu subscriptas et Rmi Patris Vicarii Provincialis Ordinis Sancti Augustini nostroque sigillo Episcopali munitas die septima maji anni millesimi nonagesimi primi. Rudesindus, Episcopus Paranaensis. Fr. Joachim Fernandez, Vicarius Provincialis.

Concuerta con el original que obra en el archivo de esta Vicaría y el cual me remito. Paraná, 28 de Mayo de mil novecientos uno.

Fr. Joaquín Fernández
[rubricado].

APAF, 798/2-e

Carta de Mons. Juan Nepomuceno obispo de La Plata al P. Joaquín Fernández

La Plata, 30 de Noviembre de 1902

Muy R. P. Fr. Joaquín Fernández. De mi mayor estimación:

V. R. me habló cuando estuvo en la Plata, que deseaba instalar su Corporación en mi Diócesis, y creo llegado el momento favorable. Busco religiosos para que se hagan cargo del Colegio San José, que fundé en esta Ciudad y he pensado en Uds.

El Colegio es de 1ª y 2ª enseñanza, tiene los cinco grados de Primaria y dos Secundaria, y el año entrante pudiera tener el tercero. Tiene 160 alumnos y el Colegio provisto de todo.

Si no tuviera Padres suficientes, podrían venir por el momento algunos y se tomaban profesores

seculares o eclesiásticos. Tengo un sacerdote muy bueno y preparado que les podría ayudar mucho.

Me parece que esto es cosa de Dios. Heorado y pedido consejo y todos me lo aprueban, así es que espero que V. R. también accederá. Lo de Chivilcoy es muy problemático y dispendioso, esto es mucho más conveniente para Uds.

Procure V. R. venir cuanto antes, para arreglar este asunto definitivamente. A los Padres de Garay, les ha parecido bien la propuesta. Si pudieran enviarme algún telegrama se lo agradecería. Sería por mi cuenta. Consulte V. R. el asunto con S. José y después resuelva lo que crea conveniente. Mi presentimiento en esto es una respuesta favorable; será porque la deseo. Le saluda con toda estimación s. s. y c. Juan Nepomuceno, Obispo de La Plata.

Es copia del original que obra en mi poder.
Fr. J. Fernández [rubricado].

APAF 798/2b

Nombramiento del P. Alfredo Carrocera como Secretario de la Vicaría

Paraná, 17 de Junio de 1902
RR. PP. Presidentes

Con esta fecha hemos nombrado Socio nuestro y Secretario de la Vicaría al R. P. Fr. Alfredo Carrocera, Profesor actualmente en el Colegio de S. Agustín en S. Paulo. Lo que comunicamos a VV. RR. para su conocimiento y el de todos los religiosos de sus respectiva conventualidad. Cópiese en el Libro de Actas y con el obediencia de costumbre, vuélvase a la Vicaría. Paraná, 17 de Junio de 1902. De VV. RR. afmo. hermano.

Fr. Joaquín Fernández,
Vicario Provincial.

AVSNJE, AgHB, Libro de Actas de la Orden, Libros 1.1, f. 43v⁴⁵

El obispo de S. Paulo concede licencias al P. Felipe Alonso para sus servicios pastorales

S. Paulo, 4 de Decembro de 1902

Dom Antonio Candido de Avarenga por mercé de Deus e da Santa Sé Apostólica Bispo de São Paulo, Prelado Domestico de Sua Santidade o Papa Leão XIII, Asistente Pontificio.

Aos que esta Nossa Provisão virem saudação e benção em o Senhor. Facemos saber que attendendo-ao que nos representou o Rvdo. Superior dos Religiosos Agostinianos esgtablecidos nesta Capital. Havemos por bem pela presente, conceder as facultades do estado, para que o Rvdo. e Frei Felipe Alonso, Agostiniano, possa sob a obediencia e determonação de seu Superior usar de suas ordens, celebrar o Santo Sacrificio da Missa, pregar a palavra divina e confesargralmente homens e mulheres en toda esta Nossa Diocese, bem como as necessarias facultades para benzer os objetos em que não entre u oleo sagrado, podendo tambien dispensar os fieis que a elle recorrerem nas leis da abstinencia e do jejum, devendo, porem, apresentar esta Nossa Provisão aos Revdos Parochos em cujas Egrejas houver de exercer aquelles actos. Dada e passada na Camara Episcopal de S. Paulo, sob o Nosso Signal e Sellos de Nossas Armas, aos 4 de Dezembro de 1902.

Excmo. Conego Julio Marcondes, Escrivao,
Notario de Bispado, [ilegible].
Mons. Manuel Vicente da Silva [rúbrica].
Visto. S. Paulo, 21 de Junio de 1904.
Por Su Exca. Rvdma. [ilegible].

⁴⁵ La foliación es nuestra.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

AVSNJE, AgHB, (Viceprovincialatos) Vicariatos 1899 a Diciembre 1903. Cartas de los obispos.

El P. Provincial José Lobo nombra Vicario Provincial del Brasil al P. Clemente Hidalgo

Madrid, 30 de Diciembre de 1903

Fr. José Lobo Fernández, Prior Provincial de la Provincia del SSmo. Nombre de Jesús de Filipinas del Orden de Ermitaños de N. P. S. Agustín, etc.

Por cuanto las numerosas residencias fundadas en las Repúblicas del Brasil y Argentina no pueden ser convenientemente gobernadas por un sólo Vicario Provincial, a causa de la notable distancias que entre ambas Repúblicas existe, nos vemos precisados a crear una nueva Vicaría en la República del Brasil, independiente de la del Departamento del Amazonas y la de Argentina, y señalar un religioso que haga nuestras veces en la nueva Vicaría Provincial del Brasil.

Y reconociendo hallarse en el R. P. Fr. Clemente Hidalgo las cualidades necesarias para el debido desempeño de tan delicado cargo, por la presente lo nombramos, elegimos y constituimos por nuestro Vicario, para que en lo temporal y espiritual, gobierne y cuide, así de los conventos y ministerios que en la mencionada República se hallen, como de los religiosos que en dichas casas y conventos moran, tanto prelados como súbditos de cualquier graduación y preeminencia que sean, declarando como declaramos extenderse su autoridad ad utrumque forum, virtud de la cual puedan, en los casos que se ofrecieren, formar proceso y causa contra cualquier religioso, excepto los PP. del Definitorio, y poner los autos en forma de sentencia, la que nos reservamos; y para que en casos necesarios pueda mandar a los religiosos en particular en virtud de Santa Obediencia, imponer pena de censura, y fulminarla conforme a derecho y con

la circunspección que señalan nuestras Sagradas Constituciones; y finalmente para que en todos los casos comunes y ordinarios, que ocurrieren, pueda determinar y determine lo que Nos ejecutáramos, si estuviéramos presentes; y en los graves y extraordinarios pueda y deba dar providencia interina hasta nuestra determinación, pues para lo dicho le damos y concedemos toda nuestra autoridad. Et hoc in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.

Asimismo concedemos al referido R. P. Fr. Clemente Hidalgo, nuestro Vicario, facultad para que pueda presentarse ante cualquier juez, eclesiástico o secular, en los términos permitidos por el Derecho Canónico, y no opuestos a nuestros privilegios regulares, y pedir, demandar o representar lo que hallare convenir a los Conventos o Religiosos de su cargo, y para que pueda responder a cualquier despacho, auto o notificación que se le hiciere por parte de los Ilmos. señores Ordinarios, jueces provisosores u otro cualquier juez eclesiástico o secular; y para dar y dé recibo y certificaciones jurídicas o juradas conforme fuese necesario, y dar licencia a los Religiosos de dicha República para que los den de aquellas cantidades que percibieren los Conventos o Religiosos por vía de estipendios, limosnas u otro cualquier título.

Y porque esperamos que el mencionado R. P. Fr. Clemente Hidalgo se aplique con todo celo al cuidado y gobierno de todos los dichos Religiosos Conventos, procurando la más cumplida y exacta observancia regular y puntualidad en la administración de los SS. Sacramentos, le rogamos y encargamos en virtud de Santa Obediencia admita dicho cargo y le desempeñe y ejerza en los términos que aquí van expresados, y bajo del mismo precepto ordenamos a todos los religiosos de la República del Brasil, que luego que les constare de nuestro mandato, le den la debida obediencia, guardándole los honores y preeminencias que como Vicario nuestro debe gozar.

Dada en esta nuestra Residencia de Madrid a 30 de Diciembre de 1903, sellada con el sello menor de nuestro oficio y refrendada por nuestro infrascripto Secretario. Fr. José Lobo, Prior Provincial. Por mandado de nuestro muy R. P. Prior Provincial, Fr. Bernardo Martínez, Secretario.

AVSNJE, AgHB, Registro de Circulares, Determinaciones, Oficios de N. Rmo. P. General, N. R. P. Provincial y Comisario, Libros 1.3, 1901 - 1945, fs. 58r-59v. El foliado es nuestro.

El P. Joaquín Fernández comunica su cese y remite oficios al nuevo Vicario Provincial del Brasil

Buenos Aires, 27 de Enero de 1904

Cumpliendo con lo dispuesto por nuestro muy R. P. Provincial en oficio del 1º del corriente mes, ceso con esta fecha en el cargo de Vicario Provincial del Brasil, para el cual ha sido V. R. nombrado.

Le acompaño de Oficios; uno para que el Pro-Vicario R. P. Fr. Tomás Espejo le entregue a V. R. el Sello, Archivo de la Vicaría y peculio de los Religiosos; y otro para que el Procurador Central R. P. Fr. Luis Pérez haga lo propio con los fondos que tuviere de las Residencias.

Asimismo le hago entrega de varios documentos que obran en mi poder pertenecientes a la Vicaría de su digno cargo.

Mereceré de su bondad me reintegre la cantidad de cinco contos cuatrocientos cuarenta mil reis que he anticipado de mi peculio particular para la instalación del Colegio Sto. Agostinho.

Dios guarde a V. R. muchos años.
Buenos Aires 27 de Enero de 1904.
Fr. Joaquin Fernández [rúbrica]

Muy R. P. Vicario Provincial del Brasil
Fr. Clemente Hidalgo.

AVSNJE, AgHB, Viceprov-Vicariatos 1899 a Dic. 1903. Cartas del P. Joaquín Fernández. Fotocopias.

El P. Provincial José Lobo nombra Visitador de la Vicaría de Brasil y Argentina al P. Martín Hernández

Madrid, 5 de Junio de 1904

Fr. José Lobo Fernández, P. Provincial de la Provincia del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas, del Orden de Ermitaños de N. P. S. Agustín, etc.

No pudiendo visitar personalmente a los Religiosos que en la actualidad residen en las Repúblicas de la Argentina y Brasil, nos vemos en la precisión de señalar una persona de reconocida virtud, celo y prudencia, que en nuestro nombre pueda llevar a cabo tan importante como delicada misión.

Y hallándose en el muy R. P. ex Defnidor Fr. Martín Hernández las cualidades dichas, por la presente y autoridad de nuestro oficio lo nombramos y constituimos en Visitador de todas las Casas, Residencias, Colegios, Parroquias, Misiones, etc., anejas a las Vicarías Provinciales de la Argentina, Brasil y Estado de Amazonas o Manaos, dándole como le damos, toda nuestra autoridad, la que en derecho se requiere, para que, como tal Visitador, ejecute su empleo, arreglándose a lo que disponen nuestras Sagradas Constituciones y a la práctica de esta Provincia, y en su consecuencia pueda corregir y castigas con corrección regular a



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

cualesquiera religioso digno de ella; y en las causas graves y a la que estuviere tasada la más grave culpa o la gravísima, para que pueda fulminar proceso y causa contra cualesquiera religioso, excepto los PP. del Definitorio, y ponerla en estado de sentencia, la que vos reservamos, para que en los delitos notorios o probados suficientemente en juicio, pueda suspender del Oficio a cualesquiera Prior o Vicario Prior, poniendo Presidente interin que damos providencia. Y para que concluida la Visita, siendo necesario, pueda formar Actas y mandatos, que le parecieren convenir, mando el parecer y consejo de dos Padres, los más graves y doctos que hubiese en dichas Repúblicas, sin innovar ni establecer cosa contra la práctica establecida en esta Provincia; pues así para lo dicho, como para lo no expresado, que sea necesario para el cumplimiento de dicha Visita, le damos y comunicamos toda la autoridad necesaria, para lo espiritual como para en lo temporal. Et hoc in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.

Y asimismo le concedemos la facultad, para que como Prelado de dichos conventos y religiosos, pueda tratar y trate cualquier negocio forense que se ofrezca, pudiendo o demandar a favor de dichos conventos o religiosos ante cualesquiera jueces eclesiásticos o seculares, y responder de cualesquier autos, despachos de riego y encargo, que por parte de cualesquier juez son intimados, salvo lo dispuesto por derecho canónico.

Y porque esperamos en Dios redundar en su mayor gloria dicha Visita, le exhortamos y amonestamos y porque más merezca le mandamos en virtud de Santa Obediencia admita dicha Visita y la ejecute en los términos que van expresados. Y ordenamos y mandamos bajo del mismo precepto a todos los religiosos, que en dichas Casas, Residencias, Colegios, Parroquias, Misiones, etc., se hallaren, que luego que por dicho Padre sea publicada la Visita, hasta que la cierre, le den cumplida y entera obediencia.

Dada en esta nueva Residencia de Madrid, a 5 de Junio de 1904, sellada con el sello menor de nuestro oficio y refrendada por nuestro infrascripto Secretario. Fr. José Lobo, Prior Provincial. Por mandado de nuestro muy R. P. Prior Provincial, Fr. Bernardo Martínez, Secretario.

Nos, Fr. Martín Hernández, del Orden de Ermitaños de nuestro Padre San Agustín, de la Provincia del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas, Visitador Provincial nombrado para todas las Casas, Residencias, Colegios, Parroquias, Misiones, etc., anejas a las Vicarías Provinciales de la República Argentina, del Brasil y del Estado de Amazonas o Manaos.

Colegio San Agustín de S. Paulo-Brasil
10 de Noviembre de 1904

Por las presentes rogamos, exhortamos y amonestamos en el Señor una, dos y tres veces, a todos los religiosos de esta Vicaría de la República del Brasil, y mandamos en virtud de santa Obediencia, que pospuesto todo odio, amor, temor, menosprecio y ruegos nos digan y declaren la verdad en todo aquello que por Nos les fuere preguntado en esta Visita, y sobre todo si saben o han oído decir de los Superiores o de cualquier otro religioso de esta Vicaría cosa que no se pueda ni deba tolerar, nos lo revelen caritativamente y con toda claridad.

Y si alguno despreciare el cumplimiento de este nuestro mandato, ex nunc prout ex tunc, una pro trina canonica monitione praemissa in his scriptis (licet inviti) eum vinculo excommunicationis innodamus.

Leída y promulgada esta sentencia en el oratorio de este nuestro Colegio "Santo Agostinho" de la ciudad de S. Paulo-Brasil, firmada por Nos, sellada con el sello de dicho nuestro Colegio y refrendada por el Secretario de Visita
10 de Noviembre de 1904. Fr. Martín Hernández,

Visitador Provincial. Por mandado del muy R. P. Visitador Provincial, Fr. Cleto Palacios, Secretario.

Estas son las cosas acerca de las cuales desde ahora para entonces queremos que se tenga por inquiridas y preguntadas, así en particular como en general, y al presente inquirimos y preguntamos:

1ª Si saben que algún religioso no cumple como debe con la obligación de rezar el Oficio Divino; y si deja de celebrar el santo sacrificio de la misa sin causa justa, reza el oficio divino en comunidad y se tiene la oración mental diaria, la Serótina, la Corona de la Santísima Virgen o el Rosario, y los Ejercicios Espirituales anuales, al tenor de lo prescrito en nuestras S. Constituciones.

2ª Si saben que algún religioso es notado de no frecuentar los santos sacramentos.

3ª Si todos aplican los sufragios por los difuntos y cumplen con los Aniversarios de la Orden, según lo mandado.

4ª Si la Iglesia u Oratorio la Sacristía, los ornamentos sagrados, y todo cuanto se relaciona con el culto divino, especialmente con el Santísimo Sacramento de la Eucaristía, con las reliquias de los santos y con el santo óleo, se conservan debida y religiosamente.

5ª Si se hace el inventario y desapropie en el tiempo oportuno, de conformidad con nuestras sagradas Constituciones.

6ª Si algún religioso no entrega al Superior local, dentro del tiempo establecido en Nuestras S. Constituciones, todas las cantidades que por cualquier concepto recibiere; y si dispone de ellas sin la autorización competente.

7ª Si los religiosos párrocos, fuera de las ex-

pensas necesarias, disponen de las obvenciones parroquiales, sin licencia del Superior.

8ª Si se guardan las leyes de la Clausura, donde esta se halla establecida, y donde no se haya establecida aún, si se permite la entrada en la vivienda, excepto en la sala de recibimiento, a personas de otro sexo, aún en concepto de sirvientes.

9ª Si en las casas de enseñanza se permite la entrada de los alumnos en las habitaciones de los religiosos.

10ª Si algún religioso es notado de tratar con personas sospechosas, y especialmente con mujeres.

11ª Si los religiosos rehúsan, sin motivo justificado, obedecer al superior local cuando este les encomienda cuando este les recomienda algunas ocupaciones, o les ordena predicar, celebrar misiones, Ejercicios Espirituales, o ejercer todas aquellas funciones que se ordenan a fomentar la piedad y devoción de los fieles; y si los que desempeñan cargos cumplen bien con ellos.

12ª Si se observan los ayunos y abstinencias, y si en refectorio se lee lo que está mandado.

13ª Si a los enfermos se les trata con la caridad debida y se provee a sus necesidades según el dictamen del médico y posibilidad del lugar.

14ª Si a los Hnos. Legos y a los sirvientes se les instruyen en las doctrina cristiana y en las obligaciones de su estado.

15ª Si los huéspedes son recibidos y atendidos decorosamente.

16ª Si algún religioso niega el habla a otro con escándalo.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

17ª Si algún Religioso, dentro o fuera de nuestras casas, se excede en la bebida, juega a los prohibidos o escandaliza de cualquier manera con palabras u obras.

18ª Si en las Casas, donde hay por lo menos tres Sacerdote, se tienen los casos morales; y si donde haya menos de tres, se remata la solución de los mismos al muy R. P. Vicario Provincial, como está mandad en nuestras S. Constituciones.

Fr. Martín Hernández,
Visitador Provincial.

AVSNJE, AgHB, Registro de Circulares, Determinaciones, Oficios de N. Rmo. P. General, N. R. P. Provincial y Comisario, Libros 1.3, 1901 - 1945, fs.61r-63r.

Facultades para el P. Felipe Alonso
4 Dic. 1904

Dom Antonio Cândido de Alvarenga, por mercê de Deus de da Santa Sé Apostólica, Bispo de São Paulo, Prelado Doméstico de Sua Santidade o Papa Leão XIII, Assistente ao Solio Pontificio.

Aos que esta Nossa Provisão virem, saudação e bênção em o Senhor. Fazemos saber que atendendo ao que nos representou o Rvdo. Superior dos Religiosos Agostinianos, establecidos nesta Capital: Habemos por bem, pela presente, conceder as facultades do estilo, para que o Rvdo. Frei Felipe Alonso, possa sob a obediência e determinação do seu Superior usar de suas ordens, celebrar o Santo Sacrificio da Missa, pregar a palavra divina e confessar geralmente homens e mulheres em toda esta Nossa diocese, bem como as necessárias facultades para benzer os objectos em que não entre o óleo sagrado, podendo também dispensar os fieis que à ella recorrerem nas leis de abstinência e jejum, devendo, porém, apresentar esta Nossa Provisão aos Revdos.

Párochos em cujas Igrejas houver de exercer aqueles actos. Dada e passada na Câmara Episcopal de S. Paulo, sob o nosso Signal, Sello de Nossas Armas, aos 4 de dezembro de 1902.

Conego Julio Marcondes, Escrivão, Secretário do Bispado a suberem:

Por sua Exª Revma.
Mons. Manuel Vicente da Silva
Visto S. Paulo, 21 de Junho de 1904
Por sua Exma Rvma.
Conego Antonio Pereira⁴⁶

AVSNJE, AgHB, (Viceprovincialatos) Vicariatos 1899 a Diciembre 1903. Cartas de los obispos.

⁴⁶ O último sobrenome é ilegível.

BIBLIOGRAFÍA

Archivos

- AGA - Archivo General Agustiniano (Roma).
- APAF - Archivo de la Provincia Agustiniana de Filipinas (Valladolid).
- AVISAO - Archivo del Vicariato San Alonso de Orozco (Buenos Aires).
- AVSNJE - Archivo del Vicariato del Santísimo Nombre de Jesús de España (SãoPaulo).

Libros

- ANDRÉS-GALLEGO, J. (1971). «El separatismo filipino y la opinión española»: Hispania, Madrid, t. XXXI 77-102.
- ANDRÉS-GALLEGO, J. (2004). «Tomás Cámara: La época, en El P. Cámara y Salamanca.
- Homenaje de La Ciudad de Dios a su fundador y primer Director»: La Ciudad de Dios [El Escorial], t. 3.
- BLANCO ANDRÉS, R. (2005). Eduardo Navarro. Un agustino vallisoletano para la crisis filipina. Valladolid. Estudio Agustiniano.
- BLANCO ANDRÉS, R. (2010). «Los agustinos y el primer choque con el movimiento filipino de La Propaganda»: Archivo Agustiniano [Valladolid], t. 212.
- DE MIER VÉLEZ, A., (1985). Tabula Officiorum. Madrid. Religión y Cultura.
- GAUDIANO, P. (1998). «Crónica inédita del Concilio Plenario Latino Americano (Roma 1899)»: Anuario de Historia de la Iglesia en Chile [Santiago de Chile], t. 16.

- GAUDIANO, P. (1998). «El Concilio Plenario Latinoamericano (Roma 1899): Preparación, significación, celebración»: Revista Eclesiástica Platenese [Buenos Aires], Año CI, Oct-Dic. 1063-1078.
- HOORNAERT, E. (1983). Historia da Igreja no Brasil. São Paulo-Metrópolis, t. II/1. JIMÉNEZ, J. D. (COORD.) (2006). San Agustín, un hombre para hoy. Buenos Aires. Religión y Cultura, t. II.
- LAZCANO, R. (COORD.) (2000). Iconografía Agustiniana. Roma. Institutum Historicum Augustinianum.
- MARÍN DE SAN MARTÍN, L. (COORD.) (2009). Le soppressioni del secolo XIX e L'Ordine Agostiniano. Roma. Institutum Historicum Augustinianum.
- MARÍN DE SAN MARTÍN, L. (COORD.) (2012). La ripresa dell'Ordine. Gli agostiniani tra 1850-1920. Roma. Institutum Historicum Augustinianum.
- MARTÍNEZ CUESTA, A. (2009). «De Filipinas a América del Sur II. Primeras fundaciones de los agustinos recoletos en el Brasil 1899-1901»: Re-collectio [Madrid], t. 1.
- MARTÍNEZ, B. (1909). Apuntes históricos de la Provincia Agustiniana del Santísimo ombre de Jesús. América: «Biografía del M. R. P. José Lobo», pp. i - XXX.
- MARTÍNEZ, B. (1911). «Un agustino ejemplar: El M. R. P. José Lobo»: España y América [Madrid], t. 3.
- ORCASITAS, M. A. (1981). Unión de los agustinos españoles (1893). Conflicto Iglesia Estado en la Restauración. Valladolid. Estudio Agustiniano.
- PÉREZ DE ARRILUCEA, D. (1947). «El P. Cámara y



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

- el renacimiento literario y científico de la orden agustina en España»: La Ciudad de Dios [El Escorial], t. 159.
- PÉREZ, E. J. (1901). «Catálogo bio-bibliográfico de los religiosos agustinos de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de las Islas Filipinas». Manila.
 - PIÑEIRO, L. A. (1995). «Presença agostiniana no Brasil colonial»: Archivo Agustiniano. [Valladolid], t. 197.
 - ROBLES MUÑOZ, C. (1986). «La Iglesia en Filipinas y Cuba después de 1898»: Misiónalia Hispánica [Madrid] 43.
 - RODRÍGUEZ I. Y ÁLVAREZ, J. (1997). «Papeles filipinos II: La revolución filipina y los prisioneros españoles»: Archivo Agustiniano [Valladolid], t. 198.
 - RODRÍGUEZ, I. (1959). «Los estudios eclesiásticos en el Colegio de Valladolid»: Archivo Agustiniano [Valladolid], t. 53.
 - RODRÍGUEZ, I. (1991). «Capítulo provincial de 1885 de la Provincia de Filipinas. Estudios eclesiásticos y tradición misionera»: Archivo Agustiniano [Valladolid], t. 193.
 - RODRÍGUEZ, I. (1995). «Los agustinos en la revolución hispano-filipina (1896-1899)»: Archivo Agustiniano [Valladolid], t. 197.
 - RUPERT, A. (1988). A Igreja no Brasil. A expansão missionária e hierárquica (Século XVIII). Santa Maria-Rio Grande do Sul, vol. II, p. 271.
 - SÁNCHEZ PÉREZ, E. (1995). Los agustinos en Santander. El Colegio Cántabro. Santander.
 - SÁNCHEZ PÉREZ, E. (2000). «La Orden de San Agustín en Sevilla y el patrimonio pictórico de los conventos del Pópulo y San Agustín»: Lazcano, 2000.
 - SÁNCHEZ PÉREZ, E. (2002). «El convento agustiniano de San José en San Juan de la Frontera (Argentina) y sus libros de consultas y profesiones»: Archivo Agustiniano [Valladolid], n. 203.
 - SÁNCHEZ PÉREZ, E. (2002). Ángel Martínez Fuertes. Pasión por la educación. Madrid. Anaya-Confederación Española de Centros de Enseñanza.
 - SÁNCHEZ PÉREZ, E. (2002). La Familia Agustiniana en el Río de la Plata. Argentina y Uruguay, Montevideo. Religión y Cultura.
 - SÁNCHEZ PÉREZ, E. (2003). «Los Agustinos de Cuyo y la Comisaría General de Regulares en el Archivo dominicano de Buenos Aires»: Archivo Agustiniano [Valladolid], n. 205.
 - SÁNCHEZ PÉREZ, E. (2004). «Documentación del P. Pedro de Zárate, de la provincia del Perú, en el Archivo General de la Nación de Buenos Aires»: Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográficos. Sucre.
 - SÁNCHEZ PÉREZ, E. (2004). «Los Agustinos de Cuyo y la Comisaría General de Regulares en el Archivo dominicano de Buenos Aires»: Archivo Agustiniano [Valladolid], n. 206.
 - SÁNCHEZ PÉREZ, E. (2005), «Documentación Agustiniana en el convento de Santo Domingo de Buenos Aires»: Revista Agustiniana [Madrid], n. 140.
 - SÁNCHEZ PÉREZ, E. (2005). «Epistolario sobre la restauración de la Orden Agustiniana en la Argentina»: Nuevas Propuestas- Revista de la Universidad Católica de Santiago del Estero [Santiago del Estero].
 - SÁNCHEZ PÉREZ, E. (2005). San Nicolás de Tolentino. El santo de la hospitalidad, Buenos Aires. Religión y Cultura.
 - SÁNCHEZ PÉREZ, E. (2006), «Devociones Agustinianas en la Argentina»: Revista Agustiniana [Madrid], n. 144.
 - SÁNCHEZ PÉREZ, E. (2006). «Actas de los Capítulos provinciales de 1807 y 1811 de la Provincia de Chile y el entorno histórico de los Agustinos cuyanos»: Archivo Agustiniano [Valladolid], t. 208.
 - SÁNCHEZ PÉREZ, E. (2006). «Los obispos agustinos del Tucumán en el siglo XVII: Fr. Melchor de Maldonado y Fr. Nicolás de Ulloa»: Jiménez, 2006: II.
 - SÁNCHEZ PÉREZ, E. (2007). «La Provincia Agustiniana de Cuyo y el Capítulo Provincial de Mendoza de 1819»: Archivum [Buenos Aires], t. XXVI.
 - SÁNCHEZ PÉREZ, E. (2007). «Origen político de la anticatólica Provincia Agustiniana de Cuyo y de la "nueva" de Chile»: Archivo Agustiniano [Valladolid], n. 209
 - SÁNCHEZ PÉREZ, E. (2007-2008). «La Orden de San Agustín en el Archivo Nacional de Bolivia durante la Presidencia del General Sucre»: Anuario de Estudios Bolivianos, Archivísticos y Bibliográfico [Sucre], t. 13 - 14.
 - SÁNCHEZ PÉREZ, E. (2008). «Leyes de Reforma de Regulares, extinción de los agustinos cuyanos y algunos modelos de secularización»: Temas de Historia Argentina y Americana [Buenos Aires].
 - SÁNCHEZ PÉREZ, E. (2008). «Libro primero de Actas de Capítulos Provinciales e Intermedios de la provincia de San Miguel de Quito»: Re-
 - SÁNCHEZ PÉREZ, E. (2009). «Argentina. Los Agustinos en la coyuntura independentista de América»: Marín de San Martín, 2009.
 - SÁNCHEZ PÉREZ, E. (2009). Los Agustinos Cuyanos. Inventario Archivístico y Documental (Siglos XVII-XIX). Salta. Religión y Cultura.
 - SÁNCHEZ PÉREZ, E. (2012). «Del ocaso filipino a la restauración Agustiniana en Brasil y Argentina»: Marín de San Martín, 2012.
 - SÁNCHEZ PÉREZ, E. Biografías de los Agustinos Cuyanos Siglos XVII-XIX. Buenos Aires. Religión y Cultura.
 - VIFORCOS MARINAS, M. I. (1999). «Hispanoamérica, un horizonte alternativo para los agustinos filipinos ante la crisis finisecular: Informe y parecer del P. Lobo (1889-1890)»: Archivo Agustiniano. Valladolid.
- vista de la Academia Ecuatoriana de Historia Eclesiástica [Pontificia Universidad Católica del Ecuador], 27, 72-155.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

LOS APORTES DE OALA A LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA Y LA LIBERACIÓN DE LOS PUEBLOS

Joaquín García, OSA
CETA – Iquitos – Perú
joaqqarcia@gmail.com

Resumen.-

Esta conferencia es una continuación de la presentada en el Simposio de Santiago de Chile, convocado por la OALA en su cuarenta aniversario, haciendo hincapié en aquellos que al final señalé como las observaciones que, en mi condición de antiguo dirigente de la misma, podría haber señalado en su condición de articulación de las distintas circunscripciones agustinianas, conforme al número 263 de nuestras Constituciones y a la carta del Superior General dirigida a todos los Superiores de América Latina del 13 de febrero de 1969 y publicada en Estudio Agustiniano (vol. XLVI - fasc. 2-2011).

El paso de los años me ha llevado a profundizar en lo que he considerado ausencias en aquellos aspectos que he considerado se pueden superar a tal distancia en una madurez institucional más reflexiva. Agregaré algunos puntos que a mi modo de entender son más adecuados para los fines para los que se creó la OALA. La línea es seguir retos que ha tenido nuestra institución que haya enfrentado en sus cuarenta y cuatro años de existencia. Y no necesariamente hay que verlas en sí mismas y con relación a sus relaciones institucionales con la Orden Agustiniana, sino en una mirada al mundo creado por Dios cuya influencia se ha ampliado de una manera más amplia y eficaz en la posmodernidad.

Superar la barrera que nos separa del mundo constituiría una iluminación mayor para el dis-

curso de eclesial de la misma: no se trata de adecuarnos canónicamente a la doctrina ortodoxa, formas y estilos de la institucionalidad vigente, sino que habríamos de avanzar más allá, con equilibrio pero sin perder capacidad de riesgo, en la dirección que nos orientan las líneas fundamentales de una parte del Vaticano II.

En este sentido, mi pensamiento se desarrolla sobre la base de los grandes retos que, a mi juicio, han quedado por afrontar: a. deficiencias institucionales propias de la OALA; b. la apertura orgánica otras formas entre la OALA y otras organizaciones y sistemas sociales; c. Compromiso con los cambios de nuestra posición con relación a los avances de la ciencia; d. apertura a un macro-ecumenismo que alcance a la complejidad de pueblos, culturas que llegue a la comprensión del mundo de los otros desde una visión encarnacionista-liberadora; e. la OALA en sus motivaciones: asambleas, encuentros, seminarios, cursillos, etc.

Palabras clave.-
Procesos de liberación, Vaticano II, renovación, realidad, reflexión.

Summary.-

This conference is a continuation of the presented at the Symposium in Santiago de Chile, convened by the OALA in its fortieth anniversary, with an emphasis on those who, at the end point as the observations that, in my capacity as former leader of the same, it could have pointed out in his condition of articulation of the different constituencies San Agustín, according to the number 263 of our Constitutions and the letter of the Superior General addressed to all Superiors of Latin America from 13 February 1969 and published in Estudio Agustiniano (vol. XLVI - Fasc. 2-2011).

Over the years has led me to delve into what I considered absences in those aspects that I have considered can overcome at such distances in an institutional maturity more reflective. I'll add some points to my way of understanding are most appropriate for the purposes for which it was created the OALA.

The line is further challenges that have had our institution that has faced in its forty-four years of existence. And not necessarily you have to see it in themselves and in relation to its institutional relationships with the Augustinian Order, but in looking at the world created by God whose influence has been expanded to a more effective and broader in the postmodernity.

Overcoming the barrier that separates us from the world would be a greater lighting for the ecclesial discourse of the same: it is not a question of matching canonically to the orthodox doctrine, forms and styles of the institutional framework in place, but that we would have to move beyond, with balance but without losing capacity of risk, in the direction that guide us the fundamental lines of a part of the Second Vatican Council.

In this sense, my thought is developed on the basis of the great challenges that, in my opinion, have been to cope with: a. institutional weaknesses inherent in the OALA; b. the opening other organic forms between the OALA and other organizations and social systems; c. Commitment to the changes of our position in relation to the progress of science; d. opening to a macro-ecumenism that scope to the complexity of peoples, cultures that come to an understanding of the world of the other from a vision incarnationist-liberating; e. the OALA in their motivations: assemblies, meetings, seminars, workshops, etc.

Keywords.-
Processes of liberation, Vatican II, renewal, reality, reflection.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

INTRODUCCIÓN

Me preguntada en el Simposio sobre la lectura del pensamiento de San Agustín desde la realidad de América Latina sobre la razón que me había hecho intervenir aquella mañana de mayo. Qué había precedido a aquel foro sobre la práctica de los Derechos Humanos. Había recibido por adelantado de la Comisión «Iustitia et Pax» dos folletos titulados Fundamentos en el respeto y el amor: temas agustinianos de Justicia y Paz, editados por la Curia Generalizia Agostiniana en Roma en el año 2012.

El primero hace un recorrido a través de distintas etapas del pensamiento agustiniano: la Regla, la Ciudad de Dios, Agustín Pastor, y la Teoría y Práctica de los Derechos Humanos en la Orden de San Agustín. El segundo, más eclesial, incluye la reflexión más próxima a la realidad del mundo: «Pacem in terris», de Juan XXIII, en 1963; «Gaudium et Spes», sin duda la más aventurada definición eclesial, del Concilio Vaticano II, en 1965; «Populorum Progressio», de Pablo VI, en 1967; la «Sollicitudo Rei Socialis», de Juan Pablo II, en 1987.

Todas se encuadran de alguna manera en una reflexión de carácter doctrinal al modo occidental. Digo mal: excepto una que lleva por título Derechos Humanos y Diálogo Intercultural, que mantiene una propuesta basada en las relaciones interculturales donde se incluyen las diferencias tradicionalmente no habidas en cuenta. Plantea que el conflicto de los derechos humanos ha estado inserto en las diferencias de cultura, comprensión del mundo y lo religioso, que ha ocupado una orientación preferencial en el cristianismo desde sus orígenes a partir del Edicto de Milán, imponiendo una sola visión del mundo. Esta posición quedaría consagrada definitivamente a partir del Extra Ecclesiam nulla salus que for-

mó parte del imaginario universal del mundo católico, aunque no podemos negar que esta posición fuera contrarrestada por Bartolomé de las Casas y la Escuela de Salamanca. Conforme a los capítulos 15 y 17 de los Hechos de los Hechos de los Apóstoles que dieron amplia cabida en la comunidad cristiana a los paganos, en una estrecha relación con el medio ambiente. Desde esa perspectiva la libertad religiosa está más allá de la conciencia y se percibe como una expresión natural de la propia cultura. De la teología de la misión de la verdad única hay que pasar a la teología del encuentro. Ya el pensador checo Vaclav Havel, desde su condición de agnóstico radical, apelaba a la conciencia fundamental de la «experiencia humana en su relación con lo absoluto».

COMENTARIOS A LOS CUARENTA AÑOS DE PROCESO

No podríamos de ninguna manera dejar de afirmar que la OALA ha tenido una importancia decisiva en el paso de la Orden en casi una mitad de siglo en esta parte del mundo. El sentido de unidad articulada, los temas especializados de reflexión en cada una de las áreas de trabajo, la fuerza de las declaraciones a favor de la paz y la justicia, el cultivo de la fraternidad agustiniana entre los miembros de la Orden, el crecimiento de las vocaciones autóctonas, que se deberían al espíritu surgido de los distintos encuentros. En tiempos de globalización ha sido un avance hacia la comunión desde las complejidades.

Tal vez el Espíritu de Conocoto, más definido en el Proyecto Hipona Corazón Nuevo, no hubiera tenido una significación mayor sin haber tenido

como base de unidad este organismo concertador en las diversidades agustinianas. No deja ni mucho menos de haber tenido importancia.

Pero no podríamos dejar de reconocer que la institucionalidad ha dejado de tener peso e influencia en diversos aspectos que quisiera respetuosamente poner sobre la mesa.

Presencia de la Orden de San Agustín en América Latina

El 11 de septiembre de 2001 cambió la historia. Como de un rayo nos hizo descubrir la confusión globalizada en que, sin darnos cuenta, estábamos sumergidos: que en el globo terráqueo éramos los mismos, pero diferentes, en razas, culturas, religión y capacidades; que el islamismo es 100 millones más numeroso que el catolicismo que hasta ahora mantenía el secreto orgullo de sentirse la primera fuerza religiosa de la humanidad; que los conflictos entre el Norte colonizador y el Sur colonizado, con apenas 26 países desarrollados y los restantes 150 en desarrollo, había alcanzado las cotas más altas; que el derrumbe de las Torres Gemelas no era más que una inequívoca señal de la decadencia de una época, para entrar, si es que era posible, en otra nueva. Por si esto fuera poco, ha ido estallando otras explosiones regionales o locales, que enrarecen la atmósfera de América Latina.

Ecuador, Venezuela, Colombia, Perú, Centroamérica y, a última hora, la inquebrantable y culta Argentina y los levantamientos del Brasil. Todos, uno tras otro, se han ido incorporando a la caravana de los que reclaman un lugar en la mesa común, la satisfacción de los legítimos deseos, reconocidos en todas las Constituciones, desde Canadá a la Tierra del Fuego, inspirados en los ideales de Libertad, Igualdad y Fraternidad, que han seguido a más de dos siglos de su solemne

proclamación en la Asamblea de la Revolución Francesa (Constitución política del Perú, arts. 1 y 2). ¿Qué ha pasado? ¿Por qué después de cerca de dos centurias de independencia estamos más distantes del verdadero desarrollo humano que al principio? Ante la imposibilidad de alcanzar estándares mínimos de vida en sus países de origen, millones de jóvenes emigran hacia el Norte en condiciones a veces infrahumanas, pero siempre superiores, según ellos, a las que podían soportar en sus propios mundos.

Durante el pasado año han llegado a mis manos dos libros, con la misma estructura y entonación aunque con distinto propósito: La autoridad de la verdad. La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del Magisterio Eclesiástico, del jesuita González Faus (1996) y Los Pecados de la Iglesia. Memoria de una ambición, de Juan G. Atienza (2000), de sabor amargo y proterva intención de socavar la estructura de la misma. Son dos miradas a una misma realidad histórica pero con distintos ojos.

En cualquiera de los dos casos se muestra con nitidez que la Iglesia muchas veces no ha estado atenta al discurso de la historia y que no se ha inspirado en aquello mismo que la realidad y el crecimiento del hombre avanzaban, sino que había sido refugio en el poder y en el manejo de las conciencias, lejos de los consejos evangélicos. No haber avanzado con la historia, nos ha dejado fuera de la historia; no andar en el tiempo nos ha puesto en la orilla del tiempo. Pero, mejor, volvamos al sentido y cauce principal de nuestra conversación.

Los derechos humanos: explicitación de un modelo

Nada hay más cercano al hombre que el Evangelio o los códigos de las grandes religiones. Pero no es el caso de exponerlo aquí. La primera aproximación a los Derechos Humanos se produ-



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

jo en la Revolución Francesa de 1789. Después de haberse concluido la II Guerra Mundial, que había dejado sembrados de cadáveres los campos de Europa y las playas de los mares de Oriente (Hobsbawm, 1998: 280 ss.), se buscó un consenso como punto de partida para construir la unidad de los pueblos de la tierra. Se hacía así necesario retomar el camino de la concordia bajo una sola bandera: las Naciones Unidas. 1948 es un tiempo de declaraciones retóricas y de ilusiones frustradas: aceleración de la independencia de los Estados-Nación, proclamación de generalidades humanísticas en las introducciones de las Constituciones de los Estados-Nación, imitación de modelos y estilos de desarrollo ajenos.

Se pensaba que con el logro de la autodeterminación se habría de producir una suerte de magia que automáticamente incorporara a los países pobres a la ruta alfombrada del desarrollo, que independencia y bienestar eran una misma cosa. Pero no ha sido así: la mayoría de esas naciones están hoy en el más grande deterioro e invertebración de sus sociedades. Sus aproximadamente 900 millones de habitantes viven por debajo de la línea de la pobreza y la miseria con menos de un tres o un dólar diarios. Viene a ser una aplicación indiscriminada de los modelos de la globalización económica que, lejos de partir de las raíces y diversidades de cada cultura, es una imposición de criterios orientados al desarrollo lineal predominante.

A él se han incorporado todos los países importando tecnologías, ciencia y mano de obra de los países avanzados. La Alianza para el Progreso, los Cuerpos de Paz, la Cooperación Internacional, las ONGs, han sido mecanismos para trasplantar a los centros de las culturas dominantes de nuestras naciones las categorías de moda, como pobreza, mujer, medio ambiente, indígenas, globalización, discriminación, y otros conceptos precisos en el lugar donde se originaron, pero

de dudosa aplicabilidad en Estados Nación que han surgido de nacionalidades no sedimentadas o despreciadas y dentro de esquemas influenciados de un imaginario caudillista, militarista, lleno de héroes imposibles, himnos y banderas.

Nueva situación en la Iglesia

Cuántas veces la Iglesia se ha encerrado en su propio fanal sin abrir las ventanas más allá de un reducido horizonte. No sé si estaremos hoy en condiciones de entender en toda su amplitud y profundidad las dimensiones de los derechos humanos, que, en la perspectiva de la Encarnación, son también derechos divinos. No sé si los árboles nos impiden ver el bosque, o si una estructura de pecado como declaró Medellín (1968) se consolida y avanza sobre el mundo, mientras ponemos parches. Asuntos como la globalización, el medio ambiente, el crecimiento desorbitado de las ciudades, la informalidad nos tienen que llevar a compromisos que tienden más a transformar la realidad que a verla como determinante e invariable.

No se ve viable la solución a estos problemas si no se reconocen las diferencias en términos de concreción y especificidad. No estará de más que recordemos algunos pasos de la historia: qué han significado, por ejemplo, las Cruzadas, al grito de Dios lo quiere, como ruptura y enfrentamiento con el Islamismo; o la legitimidad de la Conquista y Colonia de América en el debate de Francisco de Vitoria con Ginés de Sepúlveda, Bartolomé de las Casas o Alonso de la Veracruz; o la Revolución Francesa, negada obcecadamente por la Iglesia cuando los valores que preconizaba eran la encarnación política de lo cristiano; o el de encuentro entre la Iglesia y la masonería por mantener ésta una posición avanzada de fe en la ciencia y en el progreso, por la confianza que puso en el uso de la razón, por la preconización de la comprensión universal sustentadas en lo trascendente, y que fue excomulgada por Clemente XII en 1783.

Hay un despertar de una nueva conciencia de los creyentes que quieren seguir a Jesucristo pero liberados de tantas restricciones no contenidas en el Evangelio. Qué significan para la gente joven la convivencia o las relaciones prematrimoniales, los métodos de prevención de la natalidad, o la respuesta coherente en diversos aspectos de la fe con los nuevos temas de la evolución, la bioética, la vida y la muerte y el fin del mundo, etc. Algo inédito despierta sin que tengamos la capacidad de hacer uso de los elementos teológicos de que disponemos ni demos respuesta saludable a interrogantes de esta y otra naturaleza, y nos incorporemos a la marcha de la historia, partícipes del proyecto de Dios.

Conceptuaremos la encarnación o presencia de la OSA en tres niveles que a continuación trataré de esbozar.

1. Nivel profundo

El antropocentrismo que cubrió gran parte de la historia de Occidente debe ser puesto en cuestión. Copérnico descubrió que la Tierra no era el centro del mundo y se trate solamente de un planeta más del Sol, que es una estrella insignificante de la periferia de una galaxia más. A este propósito nos advierte Mosterín (2001: 110-111):

«Darwin nos enseñó que la especie humana es el resultado de los mismos mecanismos de evolución biológica que han conducido a otros muchos millones de especies. Bacterias, hongos, árboles, delfines y humanos, todos descendemos de antepasados comunes, de los que nos hemos diferenciado por el mismo proceso de mutaciones genéticas, deriva y selección natural. Incluso nuestros pensamientos y emociones, y toda nuestra vida mental, son entendidos hoy en día como la actividad de nuestro cerebro, que es una versión más del cerebro mamífero» (2001: 110)¹

¹ En este sentido véanse también Damasio, 1998 y 2000; Guitton, 1998; Marantz Henig, 2001.

Esta nueva ética nos llevará a comprender compasiva, solidariamente, a lo otro, a los otros, desde nuestra condición de individuos. No solamente a los seres humanos sino hasta la última de las moléculas y átomos, tan criaturas como nosotros, tan dependientes de Dios como nosotros, tan dignas de respeto como nosotros, tan parte de nosotros como nosotros mismos. Hay tres palabras que aprendí de un amigo colombiano y que nunca mejor que ahora para traer a esta asamblea: splaknisomae, conspiración y compasión.

«Splaknisomae, significa en griego sentir con las vísceras, estar cargado de ese amor entrañable y sensitivo propio del corazón materno. Conspiración, en el lenguaje usual tiene un sentido de participar en forma secreta en el derribo de algún poder establecido. Para nuestro caso tiene un sentido etimológico de “respirar al unísono”, “con-spirar”, “respirar con”, “sentir el mundo”, “vibrar”. Compasión, en el diccionario significa “un sentimiento de lástima hacia el mal o desgracia ajenos”, literalmente significa “compartir la pasión, es decir, ser capaces de sentir lo que siente el otro”, compartir la pasión de las rocas, de las nubes y del agua» (García Sánchez, 1998).

2. Nivel de estructuras políticas

A parte del nivel filosófico en la hermenéutica de los Derechos Humanos, existe una práctica histórica donde se muestran con extraordinaria transparencia los discursos latentes. Cabría preguntarse cuál es el resultado después de dos siglos de haberse formado los estados de América Latina bajo la égida de la Independencia de los Estados Unidos y la Revolución Francesa (Tocqueville, 1996; De Rivero, 2001).

Nos encontraremos con:

1° Pérdida progresiva de los derechos fundamentales que proclaman grandilocuentemente todas



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

las cartas constitucionales (que han sido no pocas): libertad, ocupación, vivienda, trabajo, atención sanitaria, derecho de asociación, libre elección de candidatos, respeto a las diversidades, etc.².

2° Imposición de normas legales que no están en las raíces de los diferentes grupos sociales que constituyen la mayor parte de la ciudadanía, perteneciente a diversidades étnicas y culturales, que flotan en la informalidad.

3. Colonización expansiva y mesiánica desde el Estado a las diferencias (lenguas, educación, problema de aguas, frontera agrícola, colonización científica y tecnológica, etc.) (Dourojeanni, 1991).

4. Incomprensión consecuente de la mayor parte de la gente de los lenguajes comprensibles en contraste con el discurso oficial.

5. Dependencia de los niveles superiores rompiendo todo equilibrio en el principio de subsidiariedad.

Por otra parte a los Estados Nación en desarrollo se les ha tenido en cuenta pero sin condiciones mínimas de viabilidad y gobernabilidad. Se les ha reconocido como soberanos, pero paradójicamente se les ha incluido entre quienes necesitan ayuda internacional para su desarrollo, en desigualdad. Entre otras razones esta autonomía soberana ha sido posible merced al aprovechamiento de las tensiones de la Guerra Fría entre Este y Oeste, cediendo arribándose hábilmente políticamente a uno de los bloques. El fin de la Guerra Fría sin embargo ha comenzado a desencantar: estamos bajo el peso implacable del BM, el FMI, el BID o la OMC. Cada país está obligado a insertarse en la economía global bajo los mismos parámetros que los desarrollados. La consecuencia es que masas de jóvenes desocupados emigran desesperados

² Una gran parte de las Constituciones de los Estados Nación de América Latina de la última década es una muestra palmaria de lo mismo.

en busca de oportunidades a las metrópolis de sus naciones, y de otros países, en todos los niveles: académicos, técnicos, obreros calificados y mano de obra no calificada.

Mejor que tú porque soy más fuerte que tú

Estados delincuentes. San Agustín lo ilustra en La ciudad de Dios. Alejandro Magno le pregunta a un pirata qué le parecía la mar embravecida, el hombre le contesta con sorna: «Lo que te parece el tener tú turbada a toda la Tierra. Sólo que a mí, por hacerlo con un pequeño navío, me llaman ladrón, y a ti, por hacerlo con una gran escuadra, emperador» (cui. 4, 4). El prestigioso lingüista judío americano Noam Chomsky plantea que los medios de comunicación modernos son un sofisticado instrumento en manos del poder para alcanzar sus objetivos e involucrar a la opinión pública americana en el seguimiento de sus propuestas.

La campaña electoral del Presidente Wilson en 1916 estaba sustentada en el lema «Paz sin Victoria». En menos de seis meses la Comisión Creel convirtió a una población pacifista en rabiosamente belicista que quería destruir al mundo entero con los alemanes dentro. Se utilizaron las mismas técnicas que más tarde se usarían para desencadenar el terror rojo, que logró destruir los sindicatos, eliminar la libertad de prensa y de pensamiento político (Chomsky, 2000: 10).

Allí nació la teoría de las relaciones públicas en todos los ámbitos del quehacer empresarial. Concluye así nuestro autor: «Los supuestos ideológicos de la teoría democrática liberal y del marxismo-leninismo se parecen mucho» (2000: 12). Lo mismo sucedió en Japón con la bomba atómica, en Corea, en Vietnam... Apuntarse en el movimiento pacifista era malo, ir contra el patriotismo. La historia ha demostrado tardíamente lo contrario. Lo mismo sucedió en la proliferación de la enemistad contra Cuba a partir de la operación Mangosta. Estados

Unidos respaldó los bombardeos indiscriminados de Vietnam desde 1978: allí murieron 200.000 personas, 60% de ellas civiles. Ni Estados Unidos ni Israel tenían que obedecer la Resolución 425 del Consejo de Seguridad de la ONU. Se trataba de una ocupación ilegal donde se han infringido todos los derechos humanos imaginables. En Timor Oriental los indonesios se cargaron a 200.000 personas bajo la mirada indiferente del Tío Sam.

Se hizo con el respaldo de los Estados Unidos con apoyo diplomático y militar del exterior (2000: 33). Otro tanto podríamos decir de los Contras, la Invasión de Granada, Panamá, la Guerra del Golfo... No habría más que regresar al triste recuerdo de la política americana con los pueblos indígenas que fueron arrinconados, violentados, exterminados. El presidente Bush anunciaba que, frente al siglo XXI, tenemos que defendernos de las armas nucleares del Irak, aun cuando el Comité Especial de las Naciones Unidas (UNSCOM) indicaba claramente que Saddam no tenía condiciones especiales para ello. Inglaterra y Estados Unidos declararon sin embargo no sólo la guerra sino la contaminación del odio a Irak como estado delincuente.

Más dramático es el caso de la información que la CIA ha desclasificado para la comisión especial anticorrupción del Congreso del Perú: en 1990 ya estaban al tanto de cómo Vladimiro Montesinos tenía estrechas relaciones con el narcotráfico y se adelantaba como el que gobernaba detrás del trono. ¿No estará de por medio la aceptación del pago de la deuda, o la rendición a los postulados del FMI? Ramsey Clark había escrito: «La Declaración Universal (de los Derechos Humanos) estuvo dominada por la experiencia, las preocupaciones, los intereses y los valores de un reducido segmento de los pueblos de las Naciones Unidas, principalmente los gobiernos de las naciones ricas, principalmente los Estados Unidos, Inglaterra y Francia. Se hizo hincapié en los derechos políticos formulados a lo largo de siglos a partir de las historias de las

respectivas naciones y se prestó poca atención a los derechos económicos, sociales y culturales» (Chomsky, 2000: 162).

Mientras tanto Estados Unidos bloquea a 11 millones de cubanos y con ello contraviene la última resolución de la Asamblea General de la ONU, aprobada por 157 naciones y bloqueada con la oposición única de Israel y Estados Unidos. Los cubanos han visto conculcado este derecho a la vida por el todopoderoso Estados Unidos. Las sanciones impuestas a Irak han dejado tras de sí 1.500.000 vidas de personas, en su mayoría ancianos y niños. UNICEF ha elaborado un informe en que relata que en 1996 murieron 4.500 niños al mes, y 54 obispos católicos citaron al obispo de la región meridional del Irak para que informase de las epidemias que hacen estragos y se llevan a miles de recién nacidos y enfermos mientras los niños que sobreviven sucumben a la desnutrición (2000: 147). «Las sanciones destruyen la "dignidad y los derechos del pueblo de Irak" y son la forma más extrema de los "tratos crueles, inhumanos y degradantes" que prohíbe la Declaración» (2000: 163).

El control de la difusión es fundamental en el país del Norte. La CNN, ABC o CBS y la totalidad de la prensa escrita (que en asuntos internos es severamente crítica), orientan servilmente su información en el sentido que conviene al poder. Mientras tanto USA incrementa su propia y espectacular industria carcelaria, con más de un 1.000.000 de presos, un 40% de varones afroamericanos y muchos Estados con la Pena de Muerte. Gasta en sus fuerzas armadas más que la suma de diez presupuestos militares de otras naciones y vende la mayor cantidad de armas en el mundo. Su stock de armamento será renovado después de la destrucción de las Torres Gemelas de Nueva York, y se calcula en más de 200.000 millones de dólares, cuyas partes han encargado a la Rolls Royce de Gran Bretaña. Rechaza además la creación de un tribunal internacional de crímenes contra la humanidad.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

Sin hablar de las estrategias criminales de la CIA en el mundo, sus eliminaciones extrajudiciales sistemáticas, el apoyo a aquello que le conviene al Estado. Un caso típico es el de Afganistán: primero apoyaron a los talibanes contra los rusos; ahora, por perseguir a Bin Laden, se están viendo en la necesidad de hacer alianza con la Alianza del Norte.

Aparecen nuevos enemigos frente a los cuales se adoptan posiciones «apocalípticas», que recuerdan el origen cuáquero. La Guerra ahora es mejor.

Se ha convertido en todo un negocio. Se amplía a un frente que penetra todos los rincones del mundo: terrorismo, narcotráfico y delincuencia, que justifican la presencia de tropas americanas de cualquier país, guardianes de todos los mares, pretendiendo guerras de baja intensidad, bajo pretexto de represión de la droga, como la zona andina y el «Plan Colombia».

3. Nivel de inserción en el orden establecido

Ya hemos visto cómo hay una estructura, una «palabra», un orden, una dependencia de Occidente en que estamos envueltos y que no nos permite ver los derechos humanos más que en una sola perspectiva, la política. Ciertamente, mejor que nada, pero nunca suficiente. No hace falta ser adivino para comprobar los resultados. La homogeneización es el mayor de los riesgos.

El asunto está en ver en qué medida nuestras formas y métodos de defensa de los DD. HH. tienden a una nueva conciencia, a un empowerment que contribuya a que cada hombre o mujer sean dueños de su destino y construyan un modelo de desarrollo alternativo, o sean simplemente el reforzamiento de un sistema que nos rinde los beneficios del ejercicio de la compasión caritativa pero que no toca las raíces de la estructura.

Ya hemos comprobado cómo el sistema hace que solamente más o menos 30 naciones puedan alcanzar un estado razonable del bienestar, mientras las 150 restantes, en el Sur se queden a la puerta como Lázaro.

Permítanme una ligera disgresión que tiene que ver con la llegada de Occidente a la mente de los habitantes de América. La linealidad del concepto de desarrollo, que luego tomó forma de darwinismo, donde la especie fuerte suplanta a la débil, ha hecho que a lo largo de 300 años de colonia haya prevalecido un único modelo, después consagrado en la República que pretendió modernizarlo. Pero bajo un solo prisma, un único criterio, una sola visión, considerando a lo alterno (es decir, lo indio) como atraso y sin reconocer ni gestionar las diferencias de quienes ocupaban los territorios. El resultado no se ha hecho esperar: las mayorías han descubierto que cada Congreso oculta una estructura de papel, que cada hemiciclo es un escenario que representa un drama grotesco de la vida nacional.

De aquí derivan una serie de consecuencias patéticas:

- El colonialismo interno y el afán de poder (unos ordenan y otros obedecen).
- La informalidad en la sociedad nacional (como la ley no me representa salto por encima de ella y recorro al «achoramiento»).
- La falta de una clave semiótica que haga de intérprete entre las diferencias populares y los ejes de poder.
- La permanente violación de los DD. HH. cuya formulación o no es comprendida o es entendida de distinto modo (sobre todo los derechos culturales y consuetudinarios).

Un caso muy común entre nosotros es el de la educación. Nos hemos hecho a la idea de que contribuir al desarrollo es formar a las nuevas generaciones. Pero, ¿con qué tipo de educación, qué proximidad tienen los contenidos educativos con la realidad circundante y los valores que se pretende cultivar? ¿En qué medida los valores descubiertos contribuyen a que el drama de América Latina no termine asfixiándonos? ¿Dónde y cómo estamos educando en la capacidad de asumir y comprometernos con los derechos humanos? Veamos un caso: los países andinos y otras repúblicas latinoamericanas (Comisión Andina de Juristas, 2001)³.

En términos generales ninguno de los países de América Latina podemos decir que haya mejorado después de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. En todos y cada uno ha ido aumentando la masa de los que ya han llegado al límite de lo vivible, las ciudades han crecido desproporcionadamente (De Rivero, 2001), se ha incrementado la masa de los pobres, las clases medias se han empobrecido con lo que falta un colchón para evitar cualquier estallido social como el de Argen-

3 La cita de la CAJ dice: «En Bolivia, la continuación del conflicto social no dejó de afectar derechos fundamentales. Así por ejemplo, los enfrentamientos produjeron un saldo de decenas de muertos y heridos. En Chile, Augusto Pinochet siguió marcando la coyuntura. Su regreso generó controversias dentro de la clase política mientras continuaba la Mesa de Diálogo para el esclarecimiento del paradero de los desaparecidos durante el régimen militar. En Colombia, por su parte, los derechos humanos y el Derecho Internacional Humanitario fueron vulnerados masiva y sistemáticamente por los grupos alzados en armas, los paramilitares y las fuerzas de seguridad del Estado. En el Ecuador, lo que comenzó como una masiva protesta campesina por derechos sociales y económicos y contra las políticas gubernamentales de manejo de la crisis, terminó en el derrocamiento de Jamil Mahuad. Los indígenas tuvieron protagonismo durante el 2000 y dejaron en evidencia que amplios sectores de la sociedad ecuatoriana están descontentos y son capaces de movilizarse masivamente para reclamar la satisfacción de sus derechos económicos y sociales. En el Perú, si bien no se registró la cantidad de violaciones de derechos humanos de décadas anteriores, hubo atentados graves contra la libertad de expresión. El intento del Presidente Alberto Fujimori por reelegirse por segunda vez significó el deterioro del Estado de Derecho y de los derechos humanos en este país. En Venezuela, como en otros años, las fuerzas de seguridad del Estado continuaron siendo los principales responsables de la afectación de los derechos humanos. De otro lado, la difícil situación económica en los países andinos siguió privando a sus habitantes de los más elementales servicios básicos. La deficiencia de los servicios y los escasos recursos básicos fueron durante el 2000 situaciones que influyeron en el respaldo popular a los gobiernos».

tina en las últimas semanas del 2001. La desocupación y subocupación alcanzan hasta más de un 50% de la PEA. La deuda externa hoy, según el SELA, alcanza aproximadamente 750 085 mil millones de dólares, incluso después de una disminución por el pago de los servicios de Brasil y México. La corrupción se ha enquistado de tal modo que se convierte ya en algo cotidiano y usual, como una cultura. Si los capitales de América Latina estuvieran guardados en las arcas de los bancos nacionales podríamos saldar la deuda externa.

Los bochornosos sucesos del Perú, con el desfile por la pasarela del horror (que yo creo providencial) de todos los individuos y sectores que recibían sobornos de Montesinos podría ser una muestra de lo que sucede en toda América Latina. ¿Puede existir un respeto mínimo a los DD. HH. de los sectores populares cuando el sistema tiene que recurrir cada vez más a la represión para acallar los desbordes de tanto embalse social, y aprovecharse en cadena de cualquier ocasión que tiene al alcance? No parece.

Pero no solamente el tema de los derechos humanos viene dado de parte de quienes detentan el poder: también de los sometidos, que incorporan a su quehacer diario una dependencia omnímoda de quien está más arriba y de quien, al mejor estilo criollo (que viene a ser una exaltación de la picaresca) tratan de sacar su propio beneficio. Esto se percibe perfectamente hoy en el Perú, invadido por una cultura de la corrupción a todos los niveles. Nada pudiera haber hecho el régimen corrupto si no hubiera encontrado un terreno abonado.

El reconocimiento y la práctica de los DD. HH. viene a ser como el desarrollo alternativo: desde abajo y desde adentro. El ejercicio de los derechos parte de la ciudadanía concreta en cada lugar concreto para que tenga su equivalencia en un ámbito paralelo superior.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

Dos consecuencias fundamentales se derivan de aquí:

- -Hay que partir de las distintas diferencias étnicas y geográficas existentes en cada país para encontrar una vía al desarrollo humano y sostenible;
- Es preciso contribuir al fortalecimiento de la autoestima y la asertividad de lo propio en el propio espacio, en la tradición para crecer desde ella.

El PNUD en su Informe del Desarrollo Humano de años atrás, planteaba la necesidad de incluir cuatro elementos en su estructuración: crecimiento económico, participación, ocupación de mano de obra y raíces.

En cualquier caso, surge en la sociedad civil del mundo desarrollado un nuevo y espectacular, aunque confuso fenómeno. Seattle, Davos, Washington, Praga, Génova alzan su voz contra el modelo de globalización que desprecia los derechos humanos.

Emerge inorgánico, anárquico, pero, al mismo tiempo, es un producto de la misma globalización. No se origina en las sociedades pobres, sino en Estados Unidos, Francia, Holanda, Noruega, Suecia, etc.

Proclama una nueva ética sustentada en el principio de la solidaridad universal, el respeto a los derechos humanos y al medio ambiente y el sentido de género. En el fondo dicen sí a la economía de mercado, pero no a una sociedad de mercado. Proponen patrones de consumo ecológicamente sustentables y que los países pobres sean objeto de un trato especial dentro de la Organización Internacional del Comercio (OMC). Por otra parte está el grupo seguidor de James Tobin, el francés Premio Nobel de Economía hace treinta años, que plantea

ba un impuesto a la exportación de capitales y al cual están vinculados los cerebros más lúcidos del movimiento anterior.

¿Este embrión de tercer estado global tendrá con el tiempo fuerza capaz de negociar otro tipo de estructura política? Desconocemos el rumbo del futuro. Se hace dudoso porque no procede de los países en desarrollo. De lo que sí estamos seguros es de que el tercer mundo agoniza y que «si la pobreza urbana sigue creciendo, grandes turbulencias sociopolíticas desgarrarán a los países que ya tienen un lugar destacado en el ranking internacional de la miseria social y tecnológica» (De Rivero, 2001).

PRESENCIA DE LA ORDEN DE SAN AGUSTÍN EN AMÉRICA LATINA

Se preguntarán ustedes qué tiene que ver este discurso con el tema encargado. No podría abordar lo uno sin lo otro. No podemos negar que, tal vez merced a las influencias de otras agrupaciones religiosas o a la interiorización del Vaticano II, hemos hechos denodados esfuerzos para seguir en la corriente de reivindicación de Las exigencias humanas.

Lo muestran el nombramiento de un Asistente General con este encargo, la activación en las Provincias del mismo menester, las reuniones convocadas por la Orden, y la OALA, publicaciones y el hecho de habernos convertido como Orden en una ONG presente al interior de las Naciones Unidas. Estamos muy al comienzo de un proceso que nos costará un largo de recorrido. Como la Iglesia que a partir del Renacimiento perdió el tren de la historia hasta intentar retomarlo con el Concilio Vaticano II. El primer número de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* lo dice todo: «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de

nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y cuantos sufren, son a la vez los gozos y las esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. La comunidad cristiana está integrada por hombres, que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre y han recibido la buena nueva de salvación para comunicarla a todos. La Iglesia, por ello, se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia» (GS, 1).

La tradición agustiniana en América Latina se remonta al siglo XVI con Fray Alonso de la Veracruz (1509-1584) (Mendoza Ríos, 2001: 71-82), alumno del dominico Francisco de Vitoria en Salamanca y a quien cita quince veces en su *Speculum coniugiorum* (Campo del Pozo, 2000: 603). Formó parte de la corriente salmantina de la segunda generación en el Derecho de Gentes y participó en la distancia en el gran debate entre Francisco de Vitoria y Ginés de Sepúlveda que atravesó el Continente cuando había elementos de juicio suficientes para poner en cuestión el sistema de poder de la Corona española. Escribió dos textos verdaderamente audaces: «De dominio infidelium et iuxta bello» sobre la ética de la conquista y «De Decimis» sobre la legitimidad del diezmo que afectaba tanto al Patronato Regio como a los Obispos. El programa que plantea supone una serie de restituciones:

1. Restitución de conquistadores de los bienes habidos indebidamente.
2. Restitución de encomenderos por encomiendas injustas.
3. Restitución de pobladores españoles por apoderarse de los bienes ajenos

A pesar de que puede haber otros y muy honrosos casos en la defensa de los indios, como Agustín de la Coruña, Luis López de Solís y otros profetas aislados que trataron de romper con el orden establecido y la confusión del Patronato Regio,

el tema de mi exposición se refiere a los últimos cincuenta años. Sin olvidar, claro está, que los agustinos fuimos adalides de la represión ideológica de los pueblos indígenas bajo el movimiento de la «Extirpación de Idolatrías», sobre todo en Perú, según el P. Calancha. Bueno será reconocer, sin embargo, que en el siglo XIX, cercanos a los próceres de la independencia, sucesivamente declarada herética por Roma (González Faus, 1996: 204)⁴, hubo agustinos que, dentro de sus limitaciones personales, estuvieron al corriente de los movimientos de la época. La declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (París 1789) fue rechazada por Roma, la Inquisición y la Corte de Madrid. Las ideas fundamentales de la Revolución: libertad, igualdad y fraternidad, eran eminentemente cristianas, como observó el agustino colombiano Fray Diego de Padiella, que «llevó al Nuevo Reino de Granada las ideas de la Enciclopedia Francesa y colaboró con su amigo Antonio Nariño para la publicación de la Declaración francesa en Santa Fe de Bogotá» (2000: 594).

Avanzado el siglo XIX Roma abrió espacios de restauración a las antiguas Órdenes y nuevas Congregaciones vinculadas al neocolonialismo europeo, e hizo lo posible para darles un estatuto seguro y consistente. Buscó la manera de brindar apoyo a aquellos estados, aún adolescentes, en dos temas sustanciales para la modernización: la educación y las misiones, como instrumental de asimilación de los pueblos indígenas, vistos como obstáculo al desarrollo. El camino estaba abierto. El proyecto misionero de fondo era una revitalización del antiguo «extra Ecclesiam nulla salus» y de la «implanctatio Ecclesiae» que duraría hasta el Vaticano II.

Otro antecedente más inmediato es la Guerra Civil española (1936-1939), donde se enfrentaron dos Españas: la clerical, excluyente y

⁴ Pío VII en 1816 publica la Encíclica *Etsi longissimo* y León XII en 1824 promulga la *Etsi iam diu*.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

conservadora, y la republicana, no menos intolerante, progresista y laica. El nacional catolicismo, alentado por el clero, se puso de parte de la Fuerzas Nacionales y la jerarquía consagró al franquismo que recuperaba los valores de la fusión Iglesia Estado y unificaba en un solo proyecto una extraña propuesta mesiánica hispánica y evangélica. La actitud cerrada de muchos agustinos no era el mejor caldo de cultivo para el florecimiento de una democracia.

De hecho su proyecto pastoral era de cristiandad. En América Latina se trataba de encontrar un espacio de interlocutores orgánicos, como las clases medias y medias altas, por lo general simpatizantes de las dictaduras y que estaban lejos de asumir las frustraciones de los sectores populares en las ciudades emergentes. Catequesis doctrinal, mantenimiento de obras sociales paternalistas, impulso a las advocaciones piadosas tradicionales, fueron los recursos pastorales más en uso. La simpatía a los distintos regímenes latinoamericanos de turno pasaba por el riguroso tamiz del apoyo o rechazo a los clérigos, a sus obras y propuestas. Un caso específico fue el de los agustinos norteamericanos en Cuba o el de la valoración de los sucesos del bogotazo en el asesinato de Jorge Eliécer Gaitán el 8 de abril de 1948, donde no había más que un solo criterio: la moral maniquea de la Guerra Fría y el anticomunismo.

En las circunscripciones de América Latina no conozco, salvo excepciones muy puntuales, alguien que se haya distinguido por una defensa más comprometida y profética. Todo son elaboraciones teóricas matizadas de consideraciones espirituales, no se puede negar. Creo honradamente que nuestro colectivo no ha integrado ni interiorizado el nivel profundo, ni estructural, y estamos apenas en la epidermis de un modo de abordarlo, dentro del orden establecido. ¿Será suficiente? ¿No tendremos que avanzar un poco más y sumergirnos en las raíces de lo otro, de lo distinto para descubrir a la gente, sentir sus angustias, solidarizarnos con ellas,

dejándonos llevar por su discurrir? ¿No tendríamos que ser más comprometidos, más proféticos en dimensiones que van mucho más allá de lo meramente anecdótico y superficial? Son preguntas que hago al azar y dejo sobre la mesa.

Mucho me temo que, de no haber cambios muy profundos, se irá ampliando la destrucción simbólica de las Torres Gemelas, la explosión de Argentina, la revolución del Ecuador, la resistencia de los cultivadores de coca en Bolivia, Perú, Venezuela, Centroamérica, y, ahora, Brasil. ¿Quién de nosotros tendrá el arrojo profético para iniciar, desde su flaqueza, un cambio, que se concrete en una práctica y que tienda a buscar otras salidas que no sean las del consumismo devorador, la competitividad despiadada, la economía como la única estrella que nos guía por este desierto de la nada?

A veces da la impresión de que nuestra Orden Agustiniana es un hogar de refugio, dulce hogar, y que ahí nos defendemos de la cruda realidad que por todas partes nos acosa. Se hace necesaria una nueva de espiritualidad, un modo distinto de afrontar las realidades en nombre del Señor Jesús encarnado y crucificado.

«Se admiraban de la libertad con que hablaba» (Mc 1, 22). Es el sentido que yo pretendiera dejar, al final de esta intervención. Mis recomendaciones al concluir este discurso se podrían resumir en lo siguiente:

a) Una mirada más amplia y profética a la realidad del mundo y del tiempo en que vivimos, podría hacernos ver que eso que llamamos el relativismo tiene muchos más matices que nos han querido demostrar desde una perspectiva marcadamente ideologizada. Todo el mundo, la totalidad del tiempo y de la historia tiene un valor intrínseco propio. Nuestro deber es asumir la totalidad de este universo, con todas las formas de sabiduría que se hayan acumulado.

b) La OALA tendría que estar orientada a partir de una visión teológica más secularizada para que pueda ser el eje transmisor de una visión distinta del mundo y de las cosas. Revisar sus medios de comunicación más frecuentes (boletines, reflexiones agustinianas, lo mismo que otras de la Orden y las Provincias) hacen ver que su mirada, en el mejor de los casos, es distante a la visión cósmica como plantean las cartas de San Pablo.

c) Las transformaciones que sorprenden cada día en el universo latinoamericano son de tal dinámica que nos hacen ver la necesidad de una mirada integral y multidisciplinaria al universo que nos rodea. Los saberes del mundo no están en conflicto con los de la realidad en que vivimos. Como creyentes en el Señor Jesús tenemos la responsabilidad de orientar nuestras políticas en el sentido de la fe de todo el mundo con que tenemos relación. Por eso estar de alguna manera involucrados en sus transformación, pueden llevarnos a que seamos más seculares y salgamos de una nube de vaguedades perdidas en lo etéreo y nuestras estadísticas debieran aportar más científicos en la totalidad de nuestros investigadores, incluso a través de revistas o medios de alta divulgación que nos ayuden a involucrarnos desde dentro a la causa del mundo nuevo y la tierra nueva de que nos habla el Apocalipsis.

d) Lo dije y lo repito: debemos iniciar un camino de reincorporación de nuestra memoria histórica. Re-creados contenidos y acciones pastorales... Tenemos en nuestros antepasados una herencia visible e invisible, que nos puede devolver desde nuestros archivos y documentos del pasado sobre el quehacer de cada circunscripción en los distintos espacios desde donde es posible recrear el futuro.

Sueño como hombre dado a la historia realizar un inventario de los espacios históricos y el patrimonio inmaterial (canciones, tradiciones, costumbres, plazas, jardines y calles) relacionados con nuestra vida del pasado. Sueño que dejemos

diseñar un futuro de esperanza a quienes han de recibir nuestra herencia en esta región tan cargada de sufrimiento, pero también de esperanza. Así nuestra Orden, cargada de las culturas propias de cada lugar, tendrá mayor colorido: seremos más diversos pero más unidos.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

BIBLIOGRAFÍA

ATIENZA, J. G. (2000). Los pecados de la Iglesia. Memoria de una ambición. Barcelona. Martínez Roca.

CAMPO DEL POZO, F. (2000). «Los derechos humanos, su evolución histórica, formulación y recepción en la Iglesia católica»: Estudio Agustiniano. 25, 593-630.

CELAM (1968). II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: Medellín. Documentos finales.

CHOMSKY, N. (2000). Actos de agresión. Barcelona. Crítica.

COMISIÓN ANDINA DE JURISTAS (2001). Crisis de la Democracia en los Andes: Informe Anual sobre la Región Andina. Lima. CAJ.

Constitución Política del Perú (1993). Lima. Edición Oficial del Congreso de la República.

DAMASIO, A. R. (1998). El error de Descartes. Santiago de Chile. Andrés Bello, 2ª ed.

DAMASIO, A. R. (2000). Sentir lo que sucede: cuerpo y emoción en la fábrica de la consciencia. Santiago de Chile. Andrés Bello.

DE RIVERO, O. (2001). El mito del desarrollo. Los países inviables en el siglo XXI. Lima. Fondo de Cultura Económica.

DOUROJEANNI, A. (1991). Integración de regiones y culturas y su impacto en el desarrollo sustentable. Santiago de Chile. SEPAL. Pro manuscrito.

GARCÍA SÁNCHEZ, J. (1998). «Educación y medio ambiente»: 11ª Convención Nacional de Educación Católica (Iquitos, 4-6 de agosto de 1998).

GONZÁLEZ FAUS, J. I. (1996). La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del Magisterio Eclesiástico. Barcelona. Faculta de Teología de Catalunya. Herder.

GUITTON, J. (1998). Dios y la ciencia: Hacia el metarrealismo. Madrid. Debate. HOBBSAWM, E. (1998). Historia del siglo XX: 1914-1991. Barcelona. Crítica.

MARANTZ HENIG, R. (2001). El monje en el huerto: la vida y el genio de Gregor Mendel, padre de la genética. Madrid. Debate.

MENDOZA RÍOS, M. (2001). «La escuela agustiniana en Hispanoamérica»: Agustín, el «Padre del Activismo Político Cristiano». Roma. Curia Generalizia Agostiniana.

MOSTERÍN, J. (2001). «El nivel ecológico de la conciencia moral»: Hombre, naturaleza y filosofía. Iquitos. UNAP.

TOCQUEVILLE, A. (1996). La democracia en América. 2 vols. Madrid. Alianza.

LO REAL Y LO FANTÁSTICO EN EL MUNDO RELIGIOSO CALCHAQUÍ

José Demetrio Jiménez, OSA
Vicariato de Argentina y Uruguay
demetrio403@hotmail.com

Resumen.-

Hipótesis.- De cómo lo asombroso es natural y lo insólito siempre es posible. Considerado desde estos aspectos: a) La creatividad de la imaginación que media entre lo real y lo fantástico; b) La realidad de lo fantástico y la fantasía de lo real: sueños y ensoñación; c) Cómo lo nuevo (lo asombroso e insólito) ha de ser vivido para poder ser pensado.

Objetivos.- Considerar las diversas aproximaciones a la temática: epistemológica (imaginación e intelección de la realidad), ontológica (reciprocidad y estructura dinámica de la realidad), psicológica (la afectividad), sociológica (el ritual) y religiosa (las devociones).

Metodología.- Desde la filosofía, en una aproximación fenomenológico-hermenéutica, que considera: a) el carácter votivo de la realidad (voto y exvoto); b) la luz del cielo abre caminos en la tierra («la vida es cruz»); c) formas nuevas y significados ancestrales; y d) formas ancestrales y significados nuevos.

Palabras clave.-

Real, fantástico, imaginación, creatividad, mestizaje, simbiosis, semiosis.

Summary.-

Hypothesis. - From the amazing thing is how natural and unusual is always possible. Viewed from these aspects: a) The creativity of the imagination that mediates between reality and fantasy; b) The reality of fantasy and imagination of reality: dreams and reverie; c) How the new (the amazing and unusual) has to be experienced to be thought.

Objectives. - Consider the various approaches to the subject. Epistemological (imagination and intellection of reality), ontological (reciprocal and dynamic structure of reality), psychological (affective), sociological (the ritual) and religious (devotions).

Methodology.- From philosophy in a phenomenological-hermeneutic approach that considers: a) The votive nature of reality (vote and ex-vote); b) the light of heaven on earth roads open («life is a cross»); c) new forms and meanings ancestral; and d) ancestral forms and new meanings.

Keywords.-

Real, fantastic, imagination, creativity, miscegenation, symbiosis, semiosis.



INTRODUCCIÓN

Al filósofo le interesa «todo lo que hay», decía Ortega y Gasset, y «de cada cosa lo que ella es frente y junto a las demás» (1960:86). Cuando hablamos de las cosas no nos referimos únicamente a «las reales físicas o anímicas, sino también las irreales, las ideales y fantásticas, las transreales, si es que las hay» (1960: 86)¹.

La realidad no es sólo el «ser», o al menos no únicamente lo que así se denominó, sino el «haber», lo que es y no es por ser «de otra manera» (lo otro, con frecuencia lo muy otro), lo que parece exceder el principio de no-contradicción. El término haber indica la relación de los hombres entre sí y con las cosas. Vivir es «estar en las cosas, habérselas con ellas; y por tanto, haber éstas ante mí» (Ortega, 1981:128). Es la vida lo que la razón vive e interpreta, y en ella es creadora: no sólo se adecua o adapta, sino que en sus respuestas diversificadas da

cauce a las culturas, porque «vivir es constantemente decidir lo que vamos a ser» (Ortega, 1960: 235).

El haber es lo originario, lo antepredicativo, lo prerreflexivo entendido como proceso vital: las cosas se hacen presentes y el hombre ha de habérselas con ellas. Ellas «me son» y yo «les soy». Pertenece a la realidad que sean consideradas. Es lo que pretendo a partir de ahora respecto del haber en un aspecto de la cultura popular en Calchaquí.

1. QUÉ ES REAL Y QUÉ ES FANTÁSTICO: LA IMAGINACIÓN MEDIADORA

La expresión «cultura popular» ha sido empleada con frecuencia para diferenciarla de la «cultura letrada». Cultura popular dice referencia al saber del pueblo: lo que el pueblo sabe, lo que vive y tal como lo vive, lo que piensa y tal como lo piensa. Carlo Ginzburg considera que se trata del «conjunto de actitudes, creencias, patrones de comportamiento, etc. propio de las clases subalternas de un determinado período histórico» (1981: 14). La expresión «Clases subalternas» la toma de Gramsci, diferenciándola de la «clase dominante».

La historiadora de la literatura Geneviève Bollème constata que la consideración del pueblo y de la cultura popular ha sido «casi siempre un discurso pronunciado sobre el pueblo, para el pueblo, hacia él, por personas instruidas» (1990: 66). También es cierto,

no obstante, que se trata de «un discurso que no se pronunciaría si no estuviera puesto ante un sujeto, lo cual pone a quien lo enuncia en una curiosa situación: él habla para tender un puente hacia este sujeto que su misma palabra ha separado» (1990:66). Bollème considera que, por lo general, el pueblo ha tenido casi siempre un lenguaje ajeno, prestado, con ideas poco cultivadas e importadas. Se trataría, pues, de retornar a lo popular en el sentido de no dejarse encerrar en los estrechos límites de la realidad marcada por el pensar científico-técnico, que se ha convertido en gestor de la realidad, engullendo incluso a la misma ciencia. De lo que se trataría es de acceder a dimensiones olvidadas de la realidad que permanecen en la memoria y que pueden ser la clave para la interpretación de los acontecimientos de la historia.

La cultura popular es un cauce privilegiado de lo que desde la historia de las mentalidades se denominó «nuevos objetos de la historia»: lo no escrito en la historia oficial, las manifestaciones de las mayorías anónimas (juegos, fiestas, creencias, resistencias, etc.) (cf. Vainfas, 1996: 223). En este nivel se muestra de un modo peculiar cómo el hombre es «productor y negociador de significados» (Álvarez Munárriz, 1998: 87). Es el caso que nos ocupa: ¿cuáles han sido los resortes que el hombre calchaquí ha desplegado para llegar al momento en que estamos? ¿Desde dónde lee la realidad, «su» realidad? ¿Cuál es la clave de su sinfonía – o «diafonía»- vital?

Los pueblos despliegan su historia como un complejo entramado de significaciones heredadas, creadas por el hombre y transmitidas, marco y horizonte de referencia. Es en el espa-

cio de la imaginación y en el tiempo del símbolo donde nos ubicamos. Esta es su leyenda, desde ahí lee la realidad. Lo legendario es el mundo del ensueño. Y tiene sus propias leyes, su logos, su lógica.

2. LA REALIDAD DE LO FANTÁSTICO Y LA FANTASÍA DE LO REAL: SUEÑOS Y ENSOÑACIÓN

La cuestión de la tradición tiene que ver con la relación de la memoria, el olvido y el recuerdo. Pienso que lleva razón Marc Augé cuando dice que el olvido «es la fuerza viva de la memoria y el recuerdo es el producto de ésta» (1998: 28). Tiene que ver con la lógica del inconsciente, en la que no puede ser obviado el tema de la fantasía. En ella se unifican el conocimiento y la creencia.

2.1. Imaginación e intelección de la realidad - Aproximación epistemológica

Para adentrarse en el pensamiento de un pueblo es necesario atender al entramado de creencias y conocimientos que conforman la pluralidad interna de sus formas. Desde ahí los hombres piensan la realidad y edifican su mundo, con la concepción que de sí mismos tienen y sus modos de actuar.

El ensueño y lo fantástico no se refieren a otro mundo distinto del nuestro, sino al nuestro en toda su riqueza y dinamismo, en su realidad y metamorfosis, en su consistencia y transformación, en lo que no vemos pero está. Como dijera J. Lacan, «lo propio de lo real es que uno no se lo imagina» (2006: 90). Por eso tiene que ver con la magia y ésta se encuentra ligada al temor. Comentando algunos pasajes

¹ «El hombre, en efecto –escribió X. Zubiri (1944:446-447)-, tiene, entre otras, una capacidad de conocer. El entendimiento conoce si algo es o no es; si es de una manera o es de otra; por qué es como es, y no de otra manera. El entendimiento se mueve siempre en el "es". Esto ha podido hacer pensar que el "es" es la forma primaria como el hombre entra en contacto con las cosas. Pero esto es excesivo. Al conocer, el hombre entiende lo que hay, y lo conoce como siendo. Las cosas se convierten entonces en entes. Pero el ser supone siempre el haber. Es posible que luego coincidan; así por ejemplo, para Parménides, sólo hay lo que es. Mas no se puede, como lo hace el propio Parménides, convertir esta coincidencia en una identidad entre ser y haber, como si fuesen sinónimos cosa y ente.

Y, en efecto, ya Platón, siguiendo a Demócrito, barruntaba que "hay" algo que "no es", en el sentido del ente, es decir, de la "cosa que es" que nos descubrió Parménides. Y Aristóteles se esfuerza por mostrarnos algo que "hay" y que va afectado por el "no es", bien porque sobreviene a quien propiamente "es", bien porque "todavía no es", etc. Si el idioma griego no hubiera poseído un solo verbo, el verbo ser, para expresar las dos ideas del ser y el haber (lo propio acontece en latín), se hubieran simplificado y aclarado notablemente grandes paradojas de su ontología. La forzosidad de servirse sólo del "es" obligó así a Platón a afirmar que "es" también lo que "no es". Tal vez pudiera expresarse con bastante fortuna uno de los grandes descubrimientos de la filosofía post-eleática diciendo que intenta captar, desde el punto de vista del ser, algo que, indiscutiblemente, hay, pero que es "de lo que no es".



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

de la obra *Ortodoxia* de Chesterton, dice S. Zizek: «la realidad y la magia distan mucho de ser sencillamente opuestas: la mayor magia es la de la realidad misma, el hecho de que realmente exista semejante mundo maravillosamente rico» (2005: 59). Hay ensueño y fantasía porque la realidad es más rica que la razón y la imaginación.

En este mundo no es la inteligencia la que está a la base: lo que nos rebasa se convierte en la única certeza. Por eso surgen los fantasmas, es decir, la verdad de lo que se ha ido y desvanecido, que resulta impalpable, que parece ausente, más que viene y retorna cuando la conmoción embarga y la noche se cierne con sus sombras sobre la fragilidad de la vida. La persona «Tocada» por la conmoción afectiva refiere su propia identidad en relación con lo que la conmociona, asimilándola a la realidad de eso otro. Emerge sobre la tierra de lo afectivo, pero también hay que considerar que no toda conmoción afectiva conduce a la afirmación de lo real. De ahí la posibilidad de las confusiones que originan la ficción y que, en ocasiones, se constituyen en «hierománias» (Wunenburger, 2006: 22 y 28).

2.2. Reciprocidad y estructura dinámica de la realidad - Aproximación ontológica

Lo incomprensible de la vida, eso que no se sabe qué es, pero que está, lo condiciona todo y adquiere formas difusas, lábiles y dinámicas, curiosas a la vez que mágicas, que se sobrepone a la ciencia y al saber. No son inteligibles, en el sentido de que son previas a la acción de la inteligencia; ni racionales, en cuanto preceden al ejercicio de razón. La fantasía es el peculiar modo de entablar re-

lación e interpretar esta realidad, de comprender cuanto sucede, de abarcarlo y situarlo en una referencia global de sentido, en el que se lee y se significa -se recrea-, simultaneándose realidad e irrealidad, razón y sinrazón.

No se trata aquí de la fantasía como un lúdico ejercicio de la imaginación que inventa, sino del acceso a una realidad compleja, difusa, a veces contradictoria, en constante despliegue y desarrollo. No se inventa en el sentido de lo no-existente, sino que se viene al encuentro de la realidad con nuevos recursos (in-venire). En el mundo imaginario la mente es regida por lo real, de modo diverso a lo que ocurre en el mundo real de la conciencia, cuyas leyes las marca la mente. Aquí se halla también su posible ambigüedad: puede originar magníficas construcciones, pero también puede causar todo tipo de desvaríos, extrayendo conclusiones lógicas -en el sentido de la mente como potencia intelectual- de un presupuesto no lógico ni racional.

Al igual que la razón, también la imaginación supone la necesidad de un cierto escepticismo esencial en clave borgiana, es decir, de la razón que niega la razón misma -en este caso la imaginación como una de sus dimensiones-, poniendo en tela de juicio alguno de sus procedimientos como consecuencia de sus productos. La realidad de la fantasía rige en su propia lógica, en la que es -valga la redundancia- real; realidad que ha de ser considerada desde la perspectiva de la imaginación como potencia figurativa de la mente.

Lo propio de la fantasía es que torna normal lo que no lo parecía, conecta lo inverosímil con lo cotidiano. No lo confunde,

sino que lo muestra complementario, a saber: la fantasía es la posibilidad de la imaginación de mostrar a la razón otro modo de ver lo real. Tzvetan Todorov distingue, en este sentido, entre fantástico como extraño y fantástico como maravilloso (1980: 80). Me refiero a este segundo significado: lo maravilloso entra a formar parte de lo real sin destruir su coherencia, porque en verdad le pertenece.

Al contrario, deshace la quiebra, salta la falla de lo insoportable sin hacer caer en el abismo de la desesperación. Lo maravilloso puede encontrarse en nuestro mundo, pero conserva leyes diferentes de las nuestras.

Los acontecimientos que llamamos sobrenaturales sobrecogen e inquietan, pero no resultan en absoluto ajenos a la vida cotidiana. «Pensemos en los cuentos folklóricos y en los cuentos de hadas donde aparecen gigantes, enanos, brujas, ogros, pájaros y fuentes milagrosas, plantas que crecen y suben al cielo. Son los mitos y los herederos del mito que nacieron en un mundo no regido por la ley de la contradicción y han conservado de él la libertad imaginativa» (Barrenechea, 1978: 87).

Enrique Anderson Imbert habla de realismo mágico (1976), que se inscribe en la línea de Todorov como lo fantástico en el sentido de maravilloso, aunque con una connotación: son hechos maravillosos «no porque se los explique como sobrenaturales sino simplemente porque no se los explica y se los da por admitidos en convivencia con el orden natural sin que provoquen escándalo o se plantee con ellos ningún problema» (Barrenechea, 1978: 87).

De ahí que al leer un cuento folklórico o escuchar un relato se nos presente la misma cuestión de que hablaba Borges cuando escribía en *La otra muerte*:

«creeré haber fabricado un cuento fantástico y habré historiado un hecho real» (Borges, 2011: 76).

2.3. La afectividad entre fantasía y resistencia - Aproximación psicológica

Hablando sobre la resistencia de la clase obrera en la Inglaterra industrial del siglo XIX, E. Thompson consideraba que «muchas de las manifestaciones populares contra el horario de trabajo en las fábricas, por ejemplo, lejos de ser una reivindicación inmadura de los trabajadores a favor del viejo paternalismo patronal, constituía una defensa de las tradiciones familiares y comunitarias contra el proceso de industrialización» (citado por Vainfas, 1996: 231). Una de las características de la cultura popular es la resistencia a las nuevas formas mediante la continuidad de las tradiciones en metamorfosis: la pervivencia de lo antiguo en las formas nuevas, transformándose mutuamente.

2.3.1. Evidencias dormidas

Lo que se halla en el fondo de estas consideraciones es la cuestión de la realidad como un problema de los orígenes. Miguel Ángel Asturias hablaba de lo «real histórico» y de lo «real mágico», captado en su convivencia con los pueblos indígenas de Guatemala (1985). ¿Cuándo empezamos a ser lo que somos? ¿Dónde y cuándo empieza nuestra historia? «¿Dónde queda lo que dicen las his-



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

torias oficiales, lo que no ven los ojos del historiador cuando se vuelve hacia el pasado?» (Molloy, 1991: 106). ¿Dónde están los fulgores últimos, como dijera Walter Benjamín, en los que se halla la inquietud pretérita? ¿Cómo «reactivar las evidencias dormidas», tal cual escribe José Antonio Marina en el contexto de la ética, para «sorprendernos al captar lo inusual de lo cotidiano»? (1998:282). ¿No será que la historia misma vela en su devenir algo que le es esencial y por lo que vino a ser tal cual es? ¿Eso que oculta pero por lo cual progresa o, tal vez, se rebela hoy contra sí misma?

2.3.2. Recuperar la historia reprimida

Este es el fin. El mecanismo es lo fantástico en el sentido de lo maravilloso, que a veces linda con lo grotesco. Baste con ver los mundos de Asturias, García Márquez, Borges, Bioy Casares, Cortázar, Fuentes... La historia oficial se desintegra, se fragmenta, se difumina. Un vacío llena el mundo, y en ese vacío surge la creación, la nada creadora, que transgrede y trastorna, inquieta y extraña, sugiere y subyuga.

Emergen los fantasmas, es decir, la rebelión de los muertos con biografía inconclusa, manifestación de la rebeldía contra la vida mortecina, resabio de un rechazo de lo que sucede, desacuerdo respecto del curso mismo de la historia, que rompe sus límites desde el pasado, deshaciendo su imagen lineal, revistiendo la vida de anexos y conexiones con dimensiones reales subyugadas. Estos fantasmas emergen en sueños y visiones, consecuencia de la ruptura de límites frecuentemente ocasionada por las frustraciones existenciales.

Es el caso de los sueños de los muertos («lo sueño», es expresión común tras un fallecimiento), como si algo hubiese quedado inconcluso, o perturbado, o en desorden. Estas situaciones de la vida, que rescatan la necesidad de acudir a lo perdido, enganchan con las frustraciones mismas de las sociedades modernas, ocasionadas por la caída de la euforia prometeica y hedonista de la civilización occidental (cf. Wunenburger, 2005: 143).

La historia puesta entre paréntesis hace que la realidad se transforme en hiper-realidad (Matamoros, 1991: 127-134). La conciencia de lo que pudo ser de otra manera, manifestado a veces a modo de resabio, garantiza también la posibilidad del cambio, con la evidencia de no poder obviar nada de lo que pasó, sabiendo aprovechar incluso sus dinamismos.

Es el desafío de lo posible como verosímil, marcado también por la fuerza de lo irracional, en el sentido de lo que no se somete a los cánones racionales establecidos. Es la invocación de lo imaginativo, de los sueños de vigilia, que dijera Ernst Bloch, de lo realizable desde la creatividad y el empeño, la articulación de lo posible en imágenes. «Tenemos -escribió Borges- estas dos imaginaciones: la de considerar que los sueños son parte de la vigilia, y la otra, la espléndida, la de los poetas, la de considerar que toda vigilia es un sueño.

No hay diferencia entre las dos materias. La idea llega del artículo de Groussac: no hay diferencia en nuestra actividad mental. Podemos estar despiertos, podemos dormir y soñar y nuestra actividad mental es la misma» (1980:40).

2.4. El ritual o el lugar de la emoción - Aproximación sociológica

El pensamiento popular se halla decididamente marcado por la emoción, y el ejercicio de lo que en Occidente se ha denominado razón reposa sobre esta base. Un temblor de tierra, por ejemplo, lo es también de las conciencias: «¡qué habremos hecho!». Franz Boas así lo considera: «el raciocinio inyectado en la conducta emocionalmente determinada depende de diversas condiciones y es, por consiguiente, variable en el trascurso del tiempo» (1992:46). Síntoma claro de ello es la frecuente asociación de fenómenos cósmicos para exponer situaciones humanas.

En la mentalidad popular la concepción del mundo exterior se encuentra íntimamente ligada a dimensiones subjetivas, que tienen que ver con estados emocionales radicados en la concepción del mundo propia de una colectividad. Los grabados simbólicos en petroglifos y cerámica así lo muestran. Más aún, da la impresión que esos símbolos permanecen aunque pueda variar la interpretación de los mismos: se sigue con la misma grafía aunque la concepción interna haya variado.

En lenguaje nuestro diríamos que el símbolo es más duradero que su explicación, lo cual tiene un evidente significado: el símbolo no es la cristalización de un conocimiento sobre algo, sino el ámbito mismo de investigación de la verdad, a saber, la presencia de la realidad envolvente que incita a su conocimiento, la matriz inexorable de significados donde se halla el auténtico sentido. Esto lo vemos particularmente en algunas devociones religiosas.

Es interesante constatar que, frente a la emergencia de visiones como las de la Virgen, sean gentes de alta posición social y buen nivel adquisitivo quienes acuden a satisfacer las frustraciones que no subsanan el dinero ni el poder, particularmente relacionadas con la salud y la paz interior. Cuando alguien va a un evento de este tipo acaba viendo «no sé qué» o sintiendo «no sé cuál» –algo muy otro- quizá porque, inconscientemente, a nadie le gusta sentirse engañado y, al final, uno se conmociona frente a la ocasión suscitada. Lo fantástico y, en su caso, lo sagrado acaban siendo una mercancía, la visión una diversión, la aparición una apariencia, a saber: un juguete más de nuestra «era de plástico» que atrae, ciertamente, a quienes más consumen.

El «plus» prometido acaba supliendo un «minus» real, la forma se ve despojada de su esencia, «café descafeinado», producto «light», sin consistencia. Y, en el caso de la religión, la idolatría en su esencia: pretender recibir sin dar, transformación periférica de la conciencia, conmoción –en fin- sin donación, que tergiversa la lógica del don y de la reciprocidad propia de las vivencias numéricas ancestrales (do ut des, payback, «mingar»).

2.5. Las devociones o lo fantástico en formas cristianas - Aproximación religiosa

La imagen cristiana surgió en Calchaquí entre el humus de los númenes matriarcales. La conquista y la evangelización supusieron una reestructuración del ojo indígena: una particular recepción de la imagen cristiana y una transformación de la misma en quien la percibe, particularmente en la relación



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

Pachamama-Virgen María. Así como los cronistas españoles emplearon sus propias categorías y referencias culturales para describir los ritos y espectáculos que veían, de modo análogo sucede con la recepción de lo cristiano en la mente aborigen.

El espacio ocupado por lo que los evangelizadores denominaron «idolatría» es poblado por imágenes cristianas. Si a esto unimos la presencia de un cristianismo en su vertiente popular ibérica, el mundo cristiano indígena se puebla de imágenes, de milagros y de sueños. Algo, por otra parte, ya presente en el mundo indígena: aparecen las semejanzas, sobre todo en el resurgir de las visiones y ensañaciones, que se asimilan y se convierten en ortodoxas. En este contexto ha de ser entendido el texto que refiere el P. Alonso de Barzana cuando habla de la cruz en Calchaquí. «Aunque han sido y son éstos y estas naciones diaguitas dificultosas de rendir, no lo son en hacer lo que el Padre les manda. Vilo en Calchaquí, que en diciéndoles que se arrodillasen como yo a una cruz que había hecho plantar, todos se arrodillaron y la adoraron con mucho contento» (1594:80). ¡Tan devotos de la cruz resultaron ser! Seguramente por engarzar la cruz cristiana en el simbolismo propio de su cruz ancestral, tan presente en la alfarería y unida con frecuencia a la imagen del sapo, votiva del agua de lluvia por la favorable confluencia de los vientos, procedentes de los diversos «mundos en armonía».

Resulta significativo el relato que escuché en Santa María (Catamarca) de parte de Nicolás Toribio Díaz («Orteguita»), entonces joven de 20 años, enfermo de convulsiones y asiduo de los «médicos campesinos». Cuen-

ta que, visitando la sede de uno de ellos en Amaicha del Valle (departamento de Tafí del Valle, provincia de Tucumán), entró en una habitación llena de santitos, velitas y botellas de agua bendita. El piadoso señor, «muy religioso» al decir de Orteguita, le invitó a repetir a determinadas horas del día ciertas jaculatorias y a cazar un cóndor de sus pagos. Orteguita es natural de Pampayana, en la zona alta de Jasi-maná (departamento de San Carlos, provincia de Salta).

Al cóndor tenía que sacarle el corazón, dejarlo secar, triturarlo y tomarlo disuelto en agua. Todo ello siguiendo este consejo: rezar ante la cruz, pero sin el Cristo, porque éste «es dolor y sufrimiento», mientras que la cruz sola significa «prosperidad».

Esta referencia muestra el intercambio de significados y la pervivencia de los antiguos, en proceso de «recreación» mutua, de combinación «regeneradora», de asimilación «creativa», de imaginación «simbiótica». Imágenes compartidas por aborígenes y extranjeros con matices interesantísimos de cada parte. A ello contribuyó decisivamente la imagen barroca, en la que se fueron insertando elementos otrora heterogéneos.

Como escribe Gruzinski referido al mundo mexicano, la imagen se transforma en interlocutor (1994: 164): en ella se «negocia» y uno recupera lo perdido a la vez que se apropia de lo nuevo. La yuxtaposición de elementos lo manifiesta y la mixtura de ámbitos lo pone en claro: un «santito» da lo mismo que sea la Virgen, San Antonio, Ntro. Sr. Jesucristo, la Difunta Correa o el Gauchito Gil. Digamos que es la ocasión para la presencia de lo muy otro

venga de donde viniere. Por eso tampoco importa que la imagen de San Roquito en San José (departamento de Santa María, provincia de Catamarca) sea un minero con su perro que profundiza en las entrañas de la madre tierra para encontrar sus tesoros, por otro lado imagen tan unida a la reminiscencia del chamán y su felino, compañía protectora que lleva consigo cuando vuela al mundo extraño y oscuro –diferente, desconocido, muy otro- de sus éxtasis.

El encuentro de simbolismos y la yuxtaposición de miradas es la característica peculiar del mestizaje. Culturas heterogéneas acaban compartiendo un imaginario similar, en el que se siguen manteniendo las peculiaridades de cada cual. Es el caso de santa Lucía, tan ligada su devoción a los ojos (como en el caso de Punta de Balasto, departamento de Santa María, provincia de Catamarca), peculiaridad también del chamán que ve en la oscuridad con los ojos de la lechuza.

En los lugares donde la imaginación aborigen era abundante los efectos del tiempo y de la colonización ocasionaron en gran medida la desaparición de la misma. Son los elementos más modestos los que permanecieron y aún perviven. Los espacios religiosos posibilitan la convivencia de lo antiguo y de lo nuevo, y su entrecruzamiento es tal que parecen diluirse las diferencias. La imagen cristiana americana se constituye en instancia reconciliadora, marcada por su talante votivo. En torno a los santitos, y ya en el siglo XVII, emerge un «imaginario híbrido, cuya inventiva y plasticidad contribuyeron al auge de una identidad indígena, nacida en el cruce de la herencia antigua –de lo que quedaba de ella- con las limitacio-

nes impuestas por la sociedad novohispana y, a través de ella, con las influencias de un cristianismo mediterráneo cuyas formas y actitudes reproducen los indios con sorprendente fidelidad» (Gruzinski, 1994: 185).

3. ALTERIDAD E IDENTIDAD: LAS VICISITUDES DEL MESTIZAJE

Los conquistadores no pertenecían a un mundo consciente de la alteridad. El español había luchado por la expansión de un imperio, lo cual suponía controlar el comercio. La empresa de Colón tenía en realidad objetivos comerciales. América era ya una realidad palpable aunque en Europa no la conociesen. Los descubridores tropezaron con un nuevo mundo, con seres diferentes, otras lenguas, diversas costumbres. ¡Y el otro resultó ser verdaderamente diferente!

Los que vinieron eran cristianos y entre los fines anexos a las expediciones de descubrimiento siempre hubo presencia de la cruz. El encuentro de estos hombres con el nuevo mundo estuvo mediado por los patrones de la religión cristiana y, en concreto, del cristianismo ibérico, marcado por ciertos modos de relación con Dios. La religión cristiana se convirtió en la modalidad de comprensión del mundo aborigen. Como alguien ha escrito, «la realidad estaba dada, el problema era comprenderla» (Zapata Ruiz, 1991: 633).

El español aventurero, descubridor y conquistador tenía una visión mítica del nuevo mundo. La majestuosidad natural de América y su fantasía de riquezas no le permitieron apreciar la peculiaridad del «otro hombre». Por



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

lo general, no aprendía sus lenguas y su ideal era retornar al pago ibérico con riquezas. La alteridad se reduce a vencedores y vencidos, superiores e inferiores, españoles e indios. Más aún cuando los aborígenes se veían impelidos a aprender el castellano.

La religión y la lengua de los españoles trajo consigo las representaciones de su mundo: un mundo transportado a otro mundo, diferente, muy otro. La asunción de la lengua castellana por el aborigen comporta la modificación de su mundo de representaciones. Ahora bien, resulta más viable, por fácil y espontáneo, asociar su mundo a las similitudes impuestas de lo que llegó. Su memoria emplea el olvido para mantener el recuerdo, que «toca» lo más propio de la realidad sentida, del corazón.

La tarea de los misioneros, no obstante las reticencias iniciales, lo posibilita. Éstos aprenden lenguas nativas y escriben en ellas sus catecismos. Y en el descubrimiento del mundo aborigen van engarzando su mensaje en similitudes y constantes simbólicas, que se van haciendo más comunes a medida que el mestizaje biológico da paso a la simbiosis cultural y religiosa.

En Calchaquí, desde el punto de vista religioso, el término de comparación de la religiosidad aborigen era el Alto Perú, de donde provenían en su mayoría los primeros misioneros, como si quisiesen encontrar aquí lo que habían conocido allá. Esto se manifiesta de un modo concreto en algunas expresiones del P. Alonso de Barzana en su Carta de 1594. «Algunos engaños hemos descubierto –dice- y aún castigado, por orden del ordinario, de algunos

indios e indias u otro que se había fingido un alma que venía del otro mundo a decir cosas a los indios, y otro que se había fingido un ángel que venía a revelar misterios» (1594: 79). El texto se refiere claramente a los chamanes, que él denomina «hechiceros», de los cuales «sí tienen y han tenido muchos» (Barzana, 1594: 79). Les compara, además, con los ángeles, y resulta curioso comprobar en el Valle Calchaquí actual las referencias geográficas y devocionales que suscita el Arcángel San Rafael («medicina de Dios»), símbolo de la salud que Dios procura (1594: 79; Madrid Zito Fontán y Outes Coll, 2001), unido a la simbología alada del chamán que vuela como el cóndor hacia las alturas.

Continúa el P. Barzana hablando de «otra india que había muerto dos veces y resucitado otras dos, a la cual venían diversos santos del cielo a hablarla» (1594: 79-80). La mixtura en el parecer del misionero refleja el paralelismo de elementos aborígenes categorizados por una mente cristiana: los vuelos chamánicos y los ángeles. Por ello el mismo Barzana previene: «y si no se atajasen estos engaños, y como es gente fácil, incurrirán en muchos errores» (1594: 80). Y sigue considerando que «ninguna cosa de religión o culto suyo es o cosa antigua o de algún fundamento» (1594: 80).

La noticia que nos traslada el jesuita habla de sincretismo y yuxtaposición, de un imaginario que parece conjugar simbolismos y que pretende, desde el punto de vista aborigen, mantener vivo su acervo cultural, entendido por los misioneros como un ejercicio más de idolatría o, en el caso de Barzana, como un elemento propio de la ignorancia de quienes

«no conocieron Dios ni verdadero ni falso», con «poco entendimiento para penetrar las cosas y misterios de nuestra fe o el poder ser engañados de algunos hechiceros» (1594: 79).

Un ejemplo relevante de esto es la imagen del frontis de la capilla de Corralito (departamento de San Carlos, provincia de Salta), justo debajo de la puerta de entrada al templo: dos suris bebiendo agua, como acostumbra a hacer aún estos animales, en la actualidad casi inaccesibles. El suri es un animal con referencias rituales, particularmente votivo, como parece deducirse en el paraje El Divisadero de Cafayate, donde hay dos aleros denominados «del suri».

Uno de ellos refleja un suri de aproximadamente 40 cm de largo, pintado en trazo ancho de color blanco: cuerpo ovalado, extremidades largas con tres dígitos y cabeza orientada al norte. El otro es una representación estilizada, pintada en una franja vertical de 69 cm de alto y 20 de ancho. En el acceso a la capilla los suris beben agua, de modo similar a los ciervos del salmo 41, símbolo del alma en búsqueda de Dios, como el sediento que anhela saciarse en momentos de premura y escasez.

Es en este sentido interesante la propuesta de semiosis colonial de Walter Mignolo, tal como ya citamos al final del capítulo anterior: una hermenéutica pluritópica entendida como un ejercicio de interpretación que reconoce múltiples tradiciones en la configuración de los mundos coloniales americanos, enfatizando la importancia de tener en cuenta la pluralidad de los intercambios a través de las fronteras culturales (cf. Mignolo, 1992 y 2005; Mambretti, 2009 y 2012).

El intercambio de significados y la pervivencia de los antiguos es una peculiaridad interesante que manifiesta un proceso de «recreación» mutua, de combinación y asimilación que procura simbiosis, genera mestizaje y da cauce a semiosis.

CONCLUSIÓN

Las generaciones del pasado tuvieron que olvidar para sobrevivir. En esto consiste también su memoria. Las generaciones del presente, al revisar la historia, rescatan la memoria del olvido en el recuerdo, en lo más profundo del corazón, de sus afectos. Es así como la historia se regenera. Un mundo nuevo que encubre y descubre en sus propias raíces los mundos en conflicto que lo sustentan.

Las huellas evocan que alguien anduvo por ahí y traen noticia de las acciones de los antiguos. Las huellas son indicios y, por lo tanto, evocan presencia, pero son también signos de ausencia. Manifiestan que la historia es plural: podría haber sido de otra manera, pero fundamentalmente muestra dimensiones ocultas que nos corresponde develar. Que en la vida y en su tránsito lo que queda no es tanto la huella cuanto el trazo (Augé, 1998:30).

La conexión entre la huella y el recuerdo, las asociaciones que hacemos de lo vivido por otras generaciones y lo que de ello nos queda –cuanto se perdió y cuanto se gestó-, tienen que ver también con olvidos e inadvertencias, con disociaciones, con discontinuidades que no nos permiten conocer del todo lo que fue y, a la vez, manifiestan la realidad de lo muy otro que se nos escapa, pero que estamos llamados a recrear en nuestras respuestas.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

Aceptando que éstas son las que alimentan y agrandan más y más nuestras preguntas, a la vez que permiten que la historia se recree, se regenere, se recupere, continúe en constante gestación.

BIBLIOGRAFÍA

ACTAS DEL ENCUENTRO INTERNACIONAL QUINTO CENTENARIO/ALDEEU (1991). Impacto y futuro de la civilización española en el Nuevo Mundo (San Juan de Puerto Rico, 17-22 de Abril de 1990). Madrid. Universidad Complutense. ÁLVAREZ MUNÁRRIZ, L. (1998). «Antropología cognitiva»: Lisón, 1998: 57-94.

ANDERSON IMBERT, E. (1976). El realismo mágico y otros ensayos. Caracas. Monte Ávila.

ASTURIAS, M. Á. (1985). Leyendas de Guatemala. Madrid. Alianza. 2ª ed. AUGÉ, M. (1998). Las formas del olvido. Barcelona. Gedisa.

BARRENECHEA, A. M. (1978). Textos hispano-americanos. De Sarmiento a Sarduy. Caracas. Monte Ávila.

BARZANA, A. de (1594). Carta del P. Alonso de Barzana, de la Compañía de Jesús, al P. Juan Sebastián, su Provincial (fecha del 8 de septiembre de 1594): Jiménez de la Espada, 1965: II, 78-85.

BOAS, F. (1992). La mentalidad del hombre primitivo. Buenos Aires. Almagesto. BOLLÈME,

G. (1990). El pueblo por escrito. Significados culturales de lo "popular". México. Grijalbo/CNCA.

BORGES, J. L. (1980). «La pesadilla»: Siete noches. México. FCE.

BORGES, J. L. (2011). El Aleph. Buenos Aires. Editorial Sol 90.

GINZBURG, C. (1981). El queso y los gusanos. Barcelona. Muchnik.

GRUZINSKI, S. (1994). La guerra de las imágenes. México. FCE.

JIMÉNEZ DE LA ESPADA, M. (1965-II). Relaciones geográficas de Indias: Perú. Madrid. Atlas.

LACAN, J. (2006). El triunfo de la religión. Buenos Aires. Paidós.

LISÓN, C. (ED.) (1998). Antropología. Horizontes teóricos. Granada. Comares.

MADRID ZITO FONTÁN, L. DE Y OUTES COLL, D. M. (2001). El Camino de los ángeles andinos. Salta. Gofica.

MAMBRETTI, I. (2009). «Comunidad, poder y resignificaciones en las Misiones Jesuíticas de los indios "chiquitos" durante el siglo XVIII». Ponencia en XXIX Annual ILASSA Student Conference the University of Texas at Austin, February 5-7, 2009.

MAMBRETTI, I. (2012). «Propuestas teóricas y metodológicas para el estudio de las narrativas europeas sobre la expansión ultramarina (siglos XV a XVIII)» [inédito - gentileza de la autora].

MARINA, J. A. (1998). El misterio de la voluntad perdida. Barcelona. Anagrama. MATAMOROS,

R. (1991). «Fantasmas argentinos». Morillas Ventura, 1991: 127-134.

MIGNOLO, W. (2005). «Semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas»: AdVerSus. Revista de Semiótica, 2, <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/27.pdf>

MOLLOY, S. (1991). «Historia y fantasmagoría»: Morillas Ventura, 1991: 105-112. ORTEGA Y GASSET, J. (1960) ¿Qué es filosofía? Madrid. Revista de Occidente, 2ª ed.

MORILLAS VENTURA, E. (ED.) (1991). El relato fantástico en España e Hispanoamérica. Madrid. Siruela.

MIGNOLO, W. (1992). «La semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas»: González Stephan y Costigan, 1992: 27-47.

ORTEGA Y GASSET, J. (1981). Unas lecciones de metafísica. Madrid. Alianza.

TODOROV, T. (1980). Introducción a la literatura fantástica. FCE. México. Vainfas, Ronaldo (1996). «De la historia de las mentalidades a la historia cultural». Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura, 23, pp. 219-233.

WUNENBURGER, J.-J. (2006). Lo sagrado. Buenos Aires. Biblos. YUPANQUI, A. (1954). «Indio»: Guitarra, poemas cantares. Buenos

ZAPATA RUIZ, C. (1991). «Los signos de la diferencia»: Actas del Encuentro Internacional Quinto Centenario/ALDEEU, 1991: 631-635.

ZIZEK, S. (2005). El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo. Buenos Aires. Paidós.

ZUBIRI, X. (1944). Naturaleza, Historia, Dios. Madrid. Editora Nacional.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

MANIFESTACIONES DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR EN MÉXICO

José Luis Díaz Moreno, OSA
Provincia de Michoacán – México
joseldiazmoreno@gmail.com

Resumen.-

En América Latina, la inculturación de la religión católica ha sido determinante para la Iglesia Particular, ya que a partir de las manifestaciones de su religiosidad popular podemos entender el aquí y el ahora de la vivencia religiosa de los católicos en el siglo XXI.

El análisis crítico de las matrices fundantes nos permitirán comprender la aportación de cada una a nuestra realidad mexicana: a) los pueblos aborígenes vivían una relación vital con el cosmos y la madre tierra, quienes utilizaban sus rituales y ceremonias como una forma de expresar simbólicamente la participación armónica del hombre con el universo, su vida estaba centrada en la religión, ellos aportan algunos elementos (v. gr. sangre, ceniza, muerte y agua) los cuales toman un significado diferente cuando son vistos a través de los ojos de los europeos (v. gr. la vida o sacrificio que representa la sangre = sufrimiento, ofrenda o purificación; la ceniza que fertiliza, limpia y ahuyenta al tecolote = deseo de vida o protección; la muerte como culto a la vida = salvación del alma; el agua significa fecundidad = bendición, entre otros); b) los españoles quienes tenían la misión de llevar la fe católica a quienes conquistaban, ya fuera por la espada o por la cruz, buscan alcanzar su objetivo con el apoyo de los religiosos quienes trans-

forman la encomienda en una evangelización que les permite proteger y educar a los nativos además de convertirlos y por ello se dieron a la tarea de buscar algunos elementos iconográficos que hicieran más fácil su labor (v. gr. piñata de siete picos = pecados capitales, pastorela = lucha del bien y del mal, por mencionar algunas); c) de igual manera las tradiciones de las culturas afroamericanas (v. gr. música, lenguaje, magia, costumbres, medicina, cocina, entre otros) se fusionan con las otras dos matrices aportando el deseo de luchar y vencer la adversidad para ser aceptado. El ejemplo más representativo de esta fusión de las matrices fundantes y de inculturación de la religión católica lo tenemos en la devoción a la Virgen de Guadalupe –también conocida como la Emperatriz de América–, sin embargo no podemos dejar de analizar otras manifestaciones de la religiosidad popular en México tales como el Niñopa que celebra el cambio de mayordomía anual el día de la Candelaria, la devoción a San Judas Tadeo quien es venerado en el Templo de San Hipólito cada día 28, los cultos a la Santa Muerte y Jesús Malverde o las prácticas de los santeros.

Palabras clave.-

Cosmos, madre tierra, evangelización, fusión, inculturación.

Summary.-

In Latin America, the inculturation of Catholicism has been key to the particular church, as from the manifestations of popular religiosity can understand the here and now of the religious experience of Catholics in the XXI century.

The critical analysis of the founding matrices allow us to understand the contribution of each to our Mexican reality: a) Aboriginal peoples lived a vital relationship with the cosmos and the earth mother, who used their rituals and ceremonies as a way to express symbolically the harmonious participation of man with the universe, his life was centered on religion, they bring some elements (eg. blood, ashes, death and water) which take a different meaning when viewed through the eyes of European (eg life or sacrifice represents the blood = suffering or purification offering; fertilizing ash, cleans and chases the owl = desire for life or protection; worship death as life = salvation of the soul, the = water means fertility blessing, etc.), b) the Spaniards who had a mission to bring the Catholic faith to conquered, either by the sword or the cross, looking to achieve his goal with the support of the religious who transform the parcel in an evangelization that enables them to protect and educate the natives in addition to making and therefore took on the task of finding some iconographic elements that make their work easier (eg. piñata peaks = seven deadly sins, Pastorela = struggle between good and evil, to name a few). c) likewise traditions of African American culture (eg, music, language, magic, customs, medicine, cooking, etc.) are merged with the other two matrices providing the

desire to fight and overcome adversity to be accepted. The most representative of this fusion of the founding matrices and inculturation of Catholicism is in devotion to the Virgin of Guadalupe, also known as the Empress - American sample, but we can't stop analyzing other manifestations of religiosity popular in Mexico such as Niñopa celebrating the change of annual stewardship on Candlemas Day, devotion to St. Jude who is worshiped in the Temple of San Hipólito every day 28, the cults of Santa Muerte and Jesus Malverde or Sante-ria practices.

Keywords.-

Cosmos, Mother Earth, evangelization, fusion, inculturation.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

La ciencia teológica trabaja con los criterios metodológicos que le son propios. Su método describe los diversos grupos de operaciones que los teólogos han de realizar en el cumplimiento de sus tareas. La religiosidad popular no funciona de la misma manera. La religiosidad popular no responde a la lógica ni a la razón, ésta se experimenta a través de los sentidos.

El objetivo del presente estudio es interpretar las creencias, las actitudes y las manifestaciones religiosas de la mayoría del pueblo mexicano.

La investigación sigue los criterios metodológicos del análisis científico y semiótico. La semiótica tiene por objetivo el análisis de todo lo que tiene o puede tener un sentido para el hombre; trata de mostrar cómo concibe el mundo y lo organiza, humanizándolo (Bravo, 2001: 16).

Lo haremos acercándonos a las matrices fundantes, propias de nuestra cultura, para descubrir a través de algunos elementos comunes (v. gr. la sangre, la muerte, la ceniza o el agua), el sentido que esconden las manifestaciones religiosas del pueblo mexicano. Posteriormente abordaremos algunas de las manifestaciones de la religiosidad popular mexicana (v. gr. Guadalupe, Santa Muerte, San Judas Tadeo, entre otras).

PREÁMBULO

La religiosidad popular es la fe que se encarna en una cultura (cf. Aparecida, 262)¹. En la ac-

¹ La religiosidad popular en el Documento de Puebla es descrita como «[...] el conjunto de creencias, actitudes y expresiones que manifiestan la forma o la existencia cultural que la religión adopta en un pueblo determinado (Puebla, 1979: 444).

tualidad hay un nuevo entusiasmo por valorizar, profundizar y penetrar cada vez mejor la forma de vivir la fe de nuestros pueblos. Más que una definición de la religiosidad popular, trataremos de encontrar los significados profundos de esta experiencia religiosa.

El Discurso Inaugural de Benedicto XVI en la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano califica a la religiosidad popular de «[...] rica y profunda [...], en la cual aparece el alma de los pueblos latinoamericanos [...]» (Aparecida, DI 1).

El Documento de Aparecida dedica un apartado para este tema y lo tituló: La piedad popular como espacio de encuentro con Jesucristo. En este apartado la religiosidad es revalorada con señalamientos profundos y de una gran belleza. Estos son algunas de los puntos más importantes:

- [...] la [...] religiosidad popular [...] “refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer”. La “religión del pueblo latinoamericano es expresión de la fe católica. Es un catolicismo popular”, profundamente inculturado, que contiene la dimensión más valiosa de la cultura latinoamericana (Aparecida, 258).
- El documento reconoce que la religiosidad popular tiene una riqueza evangélica, así como un rico potencial de santidad y de justicia social, además de una mística particular (cf. Aparecida, 262).
- En la piedad popular, se contiene y expresa un intenso sentido de la trascendencia, una capacidad espontánea de apoyarse en Dios y una verdadera experiencia de amor teológico (cf. Aparecida, 263).
- Esta espiritualidad popular, siendo un encuentro personal con Dios, integra lo corpóreo, lo sensible, lo simbólico, y las necesidades

más concretas de las personas. Es una espiritualidad encarnada (cf. Aparecida, 263).

- La religiosidad popular [...] recoge las más hondas vibraciones de la América profunda. Es parte de una “originalidad histórica cultural” y fruto de “una síntesis entre las culturas y la fe cristiana” (cf. Aparecida, 264).
- Es una poderosa confesión del Dios vivo que actúa en la historia y un gesto evangelizador (cf. Aparecida, 264).

Los países de América Latina compartimos en nuestro origen las mismas matrices fundantes, sin embargo, a lo largo del tiempo cada país ha vivido historias diferentes.

Lo que el Documento de Puebla hizo evidente:

«América Latina tiene su origen en el encuentro de la raza hispano-lusitana con las culturas pre-colombinas y las africanas. El mestizaje racial y cultural ha marcado fundamentalmente este proceso y su dinámica indica que lo seguirá marcando en el futuro» (Puebla, 409)².

De ahí que podamos realizar dos importantes consideraciones iniciales:

- Las expresiones religiosas manifiestan: deseos de vivir, de ser alguien, de poseer una identidad y reconocimiento, de valía social, de establecimiento de relaciones³.

- Las manifestaciones religiosas se alimentan, por

² Al respecto se puede consultar Gómez Caffarena, 1993: 55-68.

³ La pérdida de expresiones religiosas tradicionales hace que en las grandes ciudades se creen nuevos ritos, por ejemplo: las acciones de gracias a los tres años, los quince años, las graduaciones, el aniversario de bodas, el padrino, etc. Si bien éstas son expresiones de religiosidad popular, el presente estudio se enfoca a aquellas otras manifestaciones religiosas ‘apócrifas’ por estar parcial o totalmente fuera de las instituciones religiosas.

un lado de la herencia cultural⁴, por el otro, del contexto social⁵ en que se realizan.

1. EL PUEBLO MEXICANO

En la época moderna México ha buscado su desarrollo bajo una ideología neoliberal. Para ello los ideólogos han definido a México como un país laico, secularizado⁶. La realidad es leída a través del comercio y el mercado que se expresa en acciones claras y precisas, inteligibles de la misma manera para todos, dejando de lado la comprensión de lo simbólico.

Lo anterior ha propiciado la desacralización⁷. En un mundo secularizado, la desacralización es el intento por destituir de su condición sagrada a las realidades naturales o culturales, reduciéndolas a realidades meramente profanas, puramente immanentes o intramundanas. En medio del pluralismo y al mismo tiempo relativismo del mundo postmoderno, el presente trabajo quiere recuperar el orden simbólico, pretende rescatar las dimensiones sagradas de la realidad.

⁴ La cultura mexicana siempre ha sido profundamente religiosa. La fe de nuestros antepasados indígenas oculta y prohibida, durante la Conquista se transformó, mutó y reencarnó en los nuevos santos barbados y blancos. Con el paso del tiempo, pareciera que la ciencia lo ha llegado a explicar todo, pero descubrimos que la fe no murió [...] que la fe, más allá de la razón, genera sentido.

⁵ Es un hecho de que todo ser humano necesita respuestas sobre qué hacer y cómo actuar al ver que a su alrededor suceden acontecimientos incontrolables, irracionales, peligrosos o impredecibles como la muerte, los fenómenos naturales, las enfermedades o la violencia. Para hacer la vida más funcional o aprender a vivir con el miedo que eso genera, controlarlo, tolerarlo o no permitir que se vuelva más grande, la gente busca asirse de algo espiritual que le dé consuelo. De ahí la importancia de creer en algo, así que las prácticas espirituales o religiosas se convierten en una forma de protección.

⁶ La secularización es un proceso de suplantación de lo sagrado por lo profano, un paso del ámbito de lo religioso al ámbito secular. Así, se vacían de sacralidad muchos símbolos religiosos; pero al mismo tiempo, se llenan, de dicho carácter sacro, otros símbolos antes profanos; un ejemplo célebre es el señalado por Max Weber, acerca de que el carácter salvífico de la religión ahora lo tiene la sociedad, o la cultura, o incluso la técnica (cf. Beuchot, 1996: 151).

⁷ A pesar de la desacralización, el hombre tiene la necesidad de trascender determinadas realidades de su mundo (el dolor, la muerte, la violencia), así como determinadas conductas suyas para encontrarles sentido y significado (cf. Martín Velasco, 1978: 20).



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

A lo largo de la historia de México la victoria por la desaparición del idioma y costumbres indígenas, la religión católica y la cultura hispánica a favor de la cultura occidental, ha sido, sin embargo, más aparente que real; la idiosincrasia indígena, lo mitos religiosos, la herencia española y africana aún están presentes en el imaginario colectivo (cf. Frost, 1990: 125), en el México profundo.

México Profundo

La identidad de un pueblo se forja en esa relación dialéctica entre el pasado y los retos del momento presente. La sociedad mexicana es un todo complejo con sus matices, contradicciones y excepciones.

El conflicto entre civilizaciones constituye la contradicción básica de la sociedad mexicana, incluso desde antes del momento en que se inició la invasión europea⁸.

Las líneas estructurales más importantes de nuestra formación social nacional se comprenden mejor si se ubican, en primer término, en el marco de ese conflicto de civilizaciones⁹. La cultura mexicana tiene en su origen varias matrices culturales, destacamos: la indígena, la española y la africana¹⁰.

8 Octavio Paz señala que los historiadores de México del siglo XX reconocen lo que muchos ideólogos se empeñan en negar: «[...] las pasiones políticas más fuertes, feroces y duraderas son el nacionalismo y la religión [...]» (Paz, 2003: 22).

9 El conflicto entre civilizaciones trae como consecuencia la inseguridad y la violencia. Los mexicanos constantemente hacemos hincapié en nuestra identidad nacional y en nuestra independencia respecto a países extranjeros; sin embargo, en el fondo no hemos sabido desligarnos del choque de culturas de hace cinco siglos. Históricamente hemos tenido el influjo de la cultura indígena, española, francesa, etc. y, últimamente, de la norteamericana, lo anterior produce una ambivalencia; por un lado, somos un pueblo con un cierto desdén hacia los extranjeros; por el otro, somos malinchistas, queremos ser como ellos (cf. Bonfil Batalla, 1991: 100; Basave Fernández del Valle, 1990: 305).

10 Al interior de esta pluralidad de matrices confluyen características culturales heterogéneas. El mundo pre-colonial es un mosaico de culturas diversas. Entre los colonizadores había judíos, cristianos, españoles, portugueses, entre otros. De manera semejante, los esclavos africanos provenían de pueblos diferentes, hablaban lenguas distintas y participaban de culturas disímiles.

A su vez, nuestra realidad está condicionada, de manera decisiva, por el contexto económico e ideológico¹¹.

La mexicanidad¹² se ha formado a lo largo de varios siglos. El mundo de los mexicanos es un mundo imaginario y vivencial. Han sido muchos los pensadores (v. gr. Juan Rulfo, Samuel Ramos, José Vasconcelos o Antonio Caso) que se ha planteado la cuestión sobre la identidad de los mexicanos.

Es así que existen variables en el modo y la manera de entender al mexicano de Octavio Paz o de Agustín Basave Fernández del Valle, que no son las mismas de Guillermo Bonfil Batalla o de Edmundo O'Gorman y muy distinto a lo que proponen Antonio Oriol Anguera y Francisco Vargas Arreola, por mencionar algunos¹³.

11 La problemática principal que enfrentan los mexicanos es la desigualdad. Según cifras del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) correspondientes a 2010 el 46.2% de la población vive en condiciones de pobreza y el 10.4% en pobreza extrema. La desigualdad también se manifiesta en los indicadores del ingreso, la violación de los derechos humanos, la discriminación y el acceso a servicios de salud y a una vivienda digna. Entre 2007 y 2012 el total anual de denuncias por homicidio doloso aumentó de 10,253 a 20,548; por su parte, las denuncias por secuestro se triplicaron, las denuncias por extorsión se duplicaron. El Plan Nacional de Desarrollo (PND) 2013-2018 realiza un diagnóstico de las distintas problemáticas que enfrenta el país. El PND fue publicado el 20 de mayo de 2013 en el Diario Oficial de la Federación. Rolando Herrera hace un análisis de dicho plan en el diario Reforma (cf. Herrera, 2013).

12 Llamamos mexicanidad a la conducta especial del mexicano. A «esto» que nos distingue de los demás. No el prototipo conocido del mexicano del sombrero y la pistola, del indio del nopal, del charro y los mariachis, del engaño y las calaveras, de las palabras cantinflascas, confusas, inconclusas y difusas, de la soledad y la orfandad. El mexicano es todo eso y algo más. La mexicanidad se forma por los factores que integran la nacionalidad: a) naturales (territorio); b) históricos (tradiciones, costumbres, religión, leyes); c) psicológicos (la conciencia nacional) (cf. Basave Fernández del Valle, 1992: 83).

13 En los últimos años han proliferado obras sobre lo propio de nuestra cultura, las limitaciones de tiempo y espacio no permiten un acercamiento completo, quedan para un estudio posterior las aportaciones de Jorge PORTILLA, Fenomenología del relajado; Oscar LEWIS, Los hijos de Sánchez; Santiago RAMÍREZ, El mexicano, psicología de su motivación; Aniceto ARAMONI, Psicoanálisis de la dinámica de un pueblo, Miguel LEÓN PORTILLA, El lenguaje de la inmortalidad; Los antiguos mexicanos; la poesía y los ensayos de Gabriel ZAID, Carlos MONSIVÁIS y su obra Imágenes de la tradición viva, Elsa Cecilia FROST, Las categorías de la cultura mexicana, José María PÉREZ GAY, entre muchos otros.

A continuación iremos al encuentro de las matrices que dan significado a las manifestaciones de religiosidad popular mexicana.

1.1. LA MATRIZ INDÍGENA

México se reconoce como una nación pluricultural sustentada en su población indígena. La matriz indígena es la más antigua y profunda en la constitución de nuestra identidad, las facciones del mexicano común reflejan esta realidad¹⁴. El término indígena designa un sector de la población que se identifica como perteneciente a una etnia, en la actualidad, son generalmente campesinos o emigrados a los cinturones de miseria de nuestras ciudades. Ellos presentan los siguientes rasgos comunes: ser descendientes de los aborígenes amerindios; mantener una relación vital con la tierra; tener un fuerte sentido comunitario y religioso; conservar en mayor o en menor grado su propia lengua; guardar ciertas particularidades en sus formas de vida familiar, de vestir, de alimentación, de salud y de transmisión de la educación¹⁵. De estos rasgos retomamos para nuestro estudio: la relación vital con el cosmos y el fuerte sentido religioso.

El indígena vive en una relación vital con el cosmos y la madre tierra

Para nuestros ancestros, sostener la vida de todo lo creado era la única razón de su existencia, su única religión. En la cosmovisión¹⁶ indígena la na-

14 El último censo (2010) realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) muestra que de la población de 3 años y más, 6,913,362 hablan una lengua indígena, de éstos, 1,096,512 no hablan español; cf. www.inegi.org.mx. Los 6.9 millones de indígenas representan el 6.6% de este segmento de la población.

15 El término «indio» es usado en sentido peyorativo para indicar aquel que se considera inculto, ignorante e infantil, e incluso como inmoral, con otras connotaciones totalmente negativas en el plano religioso, como supersticioso e idólatra (cf. Pérez, 2001:97). Este racismo es una manera de compensar un sentimiento inconsciente de inferioridad; Samuel Ramos ubica su origen histórico en la Conquista y la Colonia, al respecto se puede consultar: Ramos, 2007.

16 La identidad de un pueblo gira en torno a una cosmovisión, entendida como una forma particular de ver, interpretar y asumir la vida mundana en donde convergen la relación con lo sagrado, con la naturaleza, con los demás

turalidad no es vista como enemiga, el hombre encuentra en ella el sentido de la vida y su realización plena. Esta importancia es descrita en el siguiente texto:

«Es obedeciendo los principios del orden universal como el hombre se realiza y cumple su destino trascendente. De ahí que el trabajo, el esfuerzo aplicado a obtener de la naturaleza lo que se requiere para satisfacer las necesidades humanas, tenga un significado distinto del que se le otorga en la civilización occidental: no es un castigo, sino un medio para ajustarse armónicamente al orden del cosmos. Y esta relación con la naturaleza debe lograrse en todos los niveles, no sólo en el puramente material que se cubre mediante el trabajo. Por eso es imposible separar el rito del esfuerzo físico, el conocimiento empírico del mito que le da su sentido pleno dentro de la cosmovisión mesoamericana» (Bonfil Batalla, 2005: 56).

La madre naturaleza aporta y sostiene la vida, es también la sabiduría que mantiene el equilibrio del cosmos. El indígena ve en las fuerzas de la naturaleza a dioses potentes y caprichosos a los que era preciso agradecer, propiciar, aplacar o regir. El mito¹⁷ conforma el pensamiento y la vida de las antiguas culturas indígenas.

Los pueblos aborígenes experimentan el clima religioso como transposición de la realidad

Los rituales y ceremonias son para el pueblo indígena una manera coherente de expresar simbólicamente la participación del hombre en la unidad fundamental e indivisible del universo al que pertenece. La dirección de las pirámides de acuerdo al movimiento del sol, los números de escalones, nichos y terrazas que coincidía con los días del y consigo mismo.

17 El mayor valor del mito, entendido como la envoltura de una verdad histórica, es que establece una relación con una realidad más alta, mejor y sobrenatural que la de los acontecimientos de la naturaleza. En este campo encontramos relatos de creación de los dioses y del hombre, presagios funestos, rituales, pinturas, calendarios, etc. Se puede consultar León Portilla, 2005; Caso, 2004, entre muchos otros.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

año solar, es el testimonio de ese profundo sentimiento de unidad y comunión con el cosmos¹⁸.

Los ancestros de los mexicanos no sólo veían su realidad a través de lo religioso, sino que lo real era lo que se vivía en el mundo religioso, era y es el predominio de lo espiritual sobre lo material. Por este motivo en el universo indígena lo simbólico y lo ritual ocupan un lugar preponderante¹⁹.

La identidad y la existencia del indígena giraba totalmente alrededor de la religión, no había un solo acto de la vida pública y privada que no estuviera teñido por el sentimiento religioso: deportes, juegos, guerras. La religión regulaba el comercio, la política, e intervenía en todos los actos del individuo, desde que nacía hasta que los sacerdotes quemaban su cadáver y enterraban sus cenizas. En este ambiente religioso, los clanes o calpullis, no sólo eran divisiones territoriales, sino que estaban bajo la protección de un dios particular y eran continuación de las antiguas familias, unidas, además del parentesco biológico, por el parentesco religioso que derivaba de la comunidad de culto al dios tutelar (cf. Caso, 2004: 117).

Herencia palpable de esta matriz indígena son las prácticas curativas. La medicina tradicional de México está ligada a la religión. Los 'especialistas' son conocidos como yerberos, curanderos, brujos

18 La unión y comunión son fundamentales en la misión del pueblo, sin ellos era imposible el equilibrio del cosmos. Los peligros que atentaban contra la unidad del pueblo azteca serán, de forma externa, el odio de los pueblos sometidos y, al interior, la intrincada organización de su sociedad. La sociedad indígena estaba dividida en dos grupos distintos: los macehualtino plebeyos y los pipiltinos nobles. Entre los primeros estaban los campesinos, los cazadores, los pescadores, los comerciantes y los artesanos. Los pipiltinos eran los gobernantes, los sacerdotes principales y los más altos jefes militares. El poder estaba depositado en manos de una persona (tlatoani) de poderes omnímodos y casi mágicos, éste debía hacer que el intrincado sistema social se mantuviera a flote (cf. López Austin, O'Gorman y Vázquez de Kanuth, 1975).

19 Un claro ejemplo de este realismo mágico lo encontramos en la poesía y los escritos indígenas. La literatura náhuatl se inicia a finales del siglo XIII, y termina en 1519 con el advenimiento de la lengua española (Basave Fernández del Valle, 1990). La poesía de Nezahualcōyotl refleja un abandono de las cosas mundanas, melancolía y una tristeza que raya en el pesimismo.

o médicos de campo. Estos curan a través de «limpias» terapéuticas, que se aplican con plantas curativas naturales, junto con oraciones y ante un altar con imágenes de santos (cf. Zaragoza Lara, 2001: 55).

Nuestro pueblo conserva ritos y celebraciones ancestrales, la mayoría de las veces no ahonda en lo profundo de su significado, mucho menos conoce el mito. Inconscientemente el mexicano otorga un significado especial a la sangre, la ceniza, el agua, el fuego, entre muchos otros símbolos. Analicemos algunos elementos comunes en la religiosidad popular.

a) La sangre:

La sangre tiene en su haber una carga de vida, en la mitología indígena el hombre y el maíz han sido creados por el sacrificio cruento de los dioses; el hombre, por su parte, los mantiene con su propio sacrificio y les proporciona como alimento la sustancia mágica, la vida, que se encuentra en la sangre y en el corazón humano²⁰. La inmolación era para el azteca motivo de orgullo, era sentirse colaborador de los dioses, saber que su vida estaba dedicada a mantener el orden del mundo y, a luchar contra los poderes de las tinieblas. De él dependía que el universo siguiera existiendo; en sus manos estaba que los dioses recibieran su alimento²¹.

20 En la cosmología maya, la idea fundamental por la que los dioses crean a los seres humanos es lograr la existencia de alguien que los sustente; los dioses no son omnipotentes, son creadores, pero no se bastan a sí mismos. Así lo afirma el Popol Vuh: «Hay que reunirse y encontrar los medios para que el hombre que formamos, el hombre que vamos a crear nos sostenga y alimente, nos invoque y se acuerde de nosotros», citado en Nájera C., 1987: 46).

21 El indígena sabe, que al igual que aconteció en el pasado, su caudillo el Sol será vencido. Por eso para el azteca esta vida no es sino un tránsito. La doble apreciación de la sangre, símbolo de muerte y vida, se manifiesta en su escultura vigorosa y terrible, y en su poesía de una profunda tristeza. La religión que fue para el azteca su fuerza y la causa de su vida, también constituyó la limitación fatal de su cultura. La religión que impulsó la creación de obras monumentales, el arte y la ciencia, la organización política y social, se convirtió después en freno, ahogó la personalidad creadora de los individuos y absorbió todas las posibilidades de desarrollo cultural (cf. Caso, 2004: 123-124). Cf. A. CASO, El pueblo del sol, 123.124. Al respecto se puede consultar también Sahagún, 1999: 171ss.

La historiadora Martha Nájera señala que:

«Las ceremonias asociadas a los ritos de pasaje en la vida de un individuo, como pueden ser las que acompañan los momentos de parto, los rituales de matrimonio, funerarios y los de ascenso al poder de un nuevo gobernante, generalmente se acompañan de auto-sacrificios sangrientos, no sólo del individuo directamente interesado, sino de las personas implicadas» (Nájera C., 1987: 46).

Los motivos del auto-sacrificio son dos: por un lado obtener la sangre para el sustento de los dioses y por otra provocar un dolor físico que formaba parte de la ofrenda (cf. Nájera C., 1987: 61).

La virtud fundamental para este pueblo religioso y guerrero era el valor, demostrado en el combate, y el estoicismo ante el dolor y la muerte. Los pecados (cf. 1987: 40-41) más graves para los aztecas eran la cobardía y el incumplimiento en los deberes para con el cosmos y los dioses.

Esta cosmovisión indígena se fusionó con la visión teológica traída por los españoles. De Castilla llegaron las imágenes ensangrentadas de Cristos destrozados a tal grado que se podían contar costillas y huesos, coronados de espinas con miradas perdidas en el dolor y el abandono; de Sevilla vinieron las dolorosas con el alma atravesada por espadas, los ojos llenos de lágrimas y un olor a incienso y sufrimiento. En estas imágenes se combina el realismo desollado de los españoles y el simbolismo trágico de los indígenas: las heridas son flores, prendas de resurrección, por una parte y, asimismo, reiteración de que la vida es la máscara dolorosa de la muerte (cf. Paz, 2004: 34)²²

Es por esto, que hoy en día, el oferente danza hasta que sangren sus pies, se lacera peregrinando

22 Cf. El mexicano venera al Cristo sangrante y humillado, golpeado y condenado porque ve en él la imagen transfigurada de su propio destino. La hipótesis de que estos Cristos y dolorosas fue producto de una corriente antisemita en la España medieval, que en plena lucha contra los judíos exaltaban las atrocidades cometidos por éstos contra la humanidad de Jesús, requiere ser tomada con cautela.

de rodillas para que las gotas de su sangre mojen la tierra y renazca la vida, el sol y el maíz²³. Cito el Documento de Aparecida:

«Nuestros pueblos se identifican particularmente con el Cristo sufriente, lo miran, lo besan o tocan sus pies lastimados como diciendo: Éste es el "que me amó y se entregó por mí" (Gal 2,20). Muchos de ellos golpeados, ignorados, despojados, no bajan los brazos. Con su religiosidad característica se aferran al inmenso amor que Dios les tiene y que les recuerda permanentemente su propia dignidad» (Aparecida, 265),

Desde esta óptica se explica la profunda devoción de nuestro pueblo a los Cristos sangrantes, el Cristo con la espalda destrozada con las costillas sin carne, los Cristos amorcillados por haber perdido toda la sangre, coronados de espinas, el Cristo que cargando la cruz sale a regar su sangre por las calles²⁴. El viernes santo es la fiesta de la sangre. En este día, para el mexicano, culmina y termina solemnemente la semana santa, al respecto basta observar la celebración del vía crucis de Iztapalapa en el Distrito Federal.

b) La ceniza:

La ceniza es símbolo de la vida, tanto porque proviene del fuego, como porque es el residuo de lo que ayudó al hombre a vivir cocinando sus alimentos. Las cenizas son importantes en la tradición indígena, se usan para fertilizar, limpiar, ahuyentar al tecolote (mensajero divino), pues se dice que con su canto amenaza de muerte a quien lo escucha. Y, cuando alguien muere las cenizas son

23 Algunas manifestaciones de religiosidad popular son parte de tradiciones ancestrales dentro de una familia, otras son producto de mandas y promesas, un ejemplo claro son los Penitentes de San Nicolás de Tolentino en Taxco, que peregrinan con brazadas de espinos en las espaldas y cadenas en los pies.

24 El Cristo de la columna torturado por los latigazos, el Ecce Homo coronado de espinas, el Cristo que cargando la cruz va sangrando, el Cristo que muere en la cruz mientras sale sangre de su costado, el Cristo del Santo Entierro que colocado en la tierra siembra sus últimas gotas, el Cristo de la preciosa sangre, etc. (cf. Bravo, 2001: 18; Caso, 2004: 22-24).



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

llevadas a la vivienda del difunto y con ellas se hace un signo de dos líneas: una raya, que representa a Tonatiuh, al dios «Sol», que es vida, que sale del oriente y se oculta en el poniente. Y la otra raya de norte a sur que señala los pasos del ser humano. A los 9 días se recoge esta «cruz» de cenizas del muerto, amontonándolas en el centro, existe la creencia de que con este ritual se realiza el encuentro entre los pasos del hombre y los pasos de dios. Este es el momento de la verdadera muerte. Sobre su tumba se pone la flor que más se parece al dios Tonatiuh, dios que da vida, el cempasúchil (cf. Bravo, 2001: 42)²⁵.

Este mito continúa vivo y presente en el catolicismo a través del ritual del miércoles de ceniza, ir a recibir la ceniza al inicio del tiempo de cuaresma, defiende al creyente de la muerte, renueva su deseo de vivir, le protege de maleficios, es señal de buen agüero.

c) Muerte:

El «día de muertos» es una verdadera fiesta, día de comunión con los «angelitos» y los difuntos. El culto indígena a la muerte es culto a la vida: se muere para dar vida. Para los antiguos mexicanos existe una estrecha intimidad entre muerte y vida:

«La vida se prolongaba en la muerte. Y a la inversa. La muerte no era el fin natural de la vida, sino fase de un ciclo infinito. Vida, muerte y resurrección eran estadios de un proceso cósmico, que se repetía insaciable. La vida no tenía función más alta que desembocar en la muerte, su contrario y complemento; y la muerte, a su vez, no era un fin en sí; el hombre alimentaba con su muerte la voracidad de la vida, siempre insatisfecha.»

El sacrificio poseía un doble objeto: por una parte, el hombre accedía al proceso creador (pagando a los

dioses, simultáneamente, la deuda contraída por la especie); por la otra, alimentaba la vida cósmica y la social, que se nutría de la primera» (Paz, 2004: 21).

En los ritos fúnebres aparecen varios signos. La flor de cempasúchil, que es amarilla, simboliza el sol –el dios Tonatiuh– y significa que Dios hace florecer abundantemente la vida de las ánimas. La luz, presente en ceras, veladoras y lámparas, ilumina el camino para que los difuntos lleguen a participar de la luz divina. De igual manera se coloca un vaso con agua para que el difunto lleve para su viaje (cf. Zaragoza, 2001; 121-122).

Los indígenas mexicanos creían que todo se conjugaba para determinar, desde el nacimiento, la vida y la muerte de cada hombre. Espacio y tiempo estaban ligados y formaban una unidad inseparable. A cada espacio, a cada uno de los puntos cardinales, correspondía un «tiempo» particular. Y este complejo de espacio–tiempo poseía virtudes y poderes propios, influían y determinaban profundamente la vida humana. Nacer un día cualquiera, era pertenecer a un espacio, a un tiempo, a un color y a un destino. Todo estaba previamente trazado [...]. Religión y destino regían la vida del indígena. Para el pueblo azteca lo esencial era asegurar la continuidad de la creación; el sacrificio no entrañaba la salvación ultraterrena, sino la salud cósmica; el mundo, y no el individuo, vivía gracias a la sangre y la muerte de los hombres, la muerte mantenía la vida (cf. Paz, 2004: 22).

d) El agua:

Al pueblo mexicano le gusta mucho el agua. Más allá de sus funciones y cualidades ordinarias, la usa para bendecir imágenes, casas, vehículos, carteras, perros y gatos [...] para espantar demonios, tormentas y las malas lenguas, para bendecir tumbas o hacer «limpias». Nuestros antepasados llamaban a la sangre humana «agua preciosa», «semilla divina» ya que fecundaba la tierra

para engendrar la vida. El agua es bendita porque hace reverdecer todo lo que toca, revitaliza aún a los muertos, por eso se rocía con agua la sábana, el ataúd, el cadáver, la tumba, en ocasiones incluso se le pone un vaso de agua al difunto para su camino al más allá –como se mencionó anteriormente–.

La tradición católica tiene un gusto especial por el agua; de modo que, agua y sangre se encuentran en los mitos originales de nuestros pueblos. El agua es un elemento cuya presencia encamina a lo sagrado: sea como destrucción o nueva creación, sea como purificación o regeneración, sea como vida o muerte (cf. Zaragoza, 2001: 9-11)²⁶.

En México persisten prácticas propiciatorias y creencias en torno a seres sobrenaturales de clara estirpe indígena. Para la restauración de la salud se recurre a prácticas variadas que forman parte de una herencia vernácula, es común la presencia de curanderos, yerberos, hueseros y comadronas; los ritos en tiempos de sequía para que nos echaran agua desde el cielo, tienen su origen en los mitos de Tlaloc (cf. Bonfil Batalla, 2005: 77, 78 y 91).

Al México profundo de nuestras raíces indígenas se añadieron la mirada y patrones del pensamiento occidental.

«Las devociones del indio profundamente religioso no se perdieron, encontraron el cauce adecuado en la religión cristiana. La cultura autóctona pareció eclipsarse temporalmente, pero resurgió en el labrado de la piedra de los templos, en la artesanía popular, en las danzas, en el canto [...] El modo de ser indígena siguió gravitando en nuestro suelo de manera subterránea, hasta reaparecer vigorosamente en la mexicanidad del mestizo. La unidad nacional surge tras la Conquista. Antes había un conjunto tribal, disperso en perpetuo estado de enemistad. Criollos y mestizos convivieron compartiendo vivencias, asumiendo una empresa histórica sirviéndose de la brújula de la iden-

idad nacional» (Basave Fernández del Valle, 1990: 118-119)²⁷.

Esta simbiosis de culturas propició una identidad propia: la mexicanidad.

1.2. LA MATRIZ ESPAÑOLA:

El territorio que hoy ocupa México fue dominado durante 300 años por los españoles. Este tiempo se conoce como la Colonia, sin esta parte de la historia no es posible entender a México, ni lo que son sus hijos, los mexicanos. No sería objetivo juzgar los métodos usados en la Conquista con criterios contemporáneos. Es, sin embargo, innegable que es siempre una experiencia dolorosa, y ésta se abrió camino a través de la espada y la cruz. Señalaremos sólo algunos aspectos de interés para nuestro estudio.

El Mestizaje:

La Conquista marcó para siempre nuestra historia. A partir de entonces, en un continuo mestizaje, se fueron fusionando entre sí las civilizaciones, las costumbres, las lenguas y las religiones. La migración condujo a la unión del europeo con la indígena y la negra primero, con la mestiza y la mulata después. De ahí que las cifras de indomestizos y afromestizos aumentaron hasta el punto de superar a las de europeos y negros, e incluso, en algunos casos, las de euromestizos. Esta mezcla se incrementó con la unión del africano con la indígena y la mestiza (cf. Martínez Montiel, 1993: 137).

Población, por Castas, de la Nueva España²⁸

Aún no ha sido posible fijar una cifra definitiva de la población indígena al momento de la

²⁷ El virreinato es, para este pensador, una etapa de transición pero sobre todo un proceso de aculturación histórica, de conformación de la mexicanidad.

²⁸ Las cifras de la población africana en la Nueva España son todavía materia de estudio e indagación (cf. Aguirre Beltrán, 1989: 234).

²⁵ Pendiente de confirmar la cita con los datos editoriales o que correspondan B. BRAVO, Apuntes de religiosidad popular, 19.

²⁶ Pendiente de confirmar B. BRAVO, Apuntes de religiosidad popular, 20.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

llegada de los españoles (Clavijero señala seis millones, Aguirre Beltrán señala cuatro millones y medio). Casi cien años más tarde el número de indígenas decreció considerablemente. La disminución se debió al despojo de sus tierras, el trabajo forzado, las epidemias, los combates, el choque cultural, entre otras causas. En 1646, la proporción étnica en la población de la Nueva España era, después de la mayoría indígena, de preponderancia mestiza (cf. 1993: 135).

Año	Europeos	Africanos	Indígenas	Euro-Mestizos	Afro-Mestizos	Indo-Mestizos
1570	6.644 (0.2%)	20.569 (0.6%)	3.336.860 (98.7%)	11.067 (0.3%)	2.437 (0.07%)	2.435 (0.07%)
1646	13.780 (0.8%)	35.089 (2.0%)	1.269.607 (74.6%)	168.568 (9.8%)	116.539 (6.8%)	109.042 (6.0%)

En el mestizaje el elemento materno indígena se fundió con el masculino elemento español. El húmedo y suave contacto del mundo autóctono y primario circunda al español rudo, enfático, paternal²⁹. El mexicano es emotivo y trágico, sufrido y humilde, plástico y poético. Para el escritor Octavio Paz todo desprendimiento o ruptura de una persona consigo misma, con lo que les rodean, con el pasado o con el presente, provoca una herida que engendra una sensación de soledad. En los casos extremos: la separación de los padres (sobre todo de la madre), de la tierra natal, el vacío espiritual o la conciencia aguda de sí; la soledad se identifica con la orfandad, este autor señala que existe un:

«[...] sentimiento de soledad –que se afirma y se niega alternativamente, en la melancolía y el júbilo, en el silencio y el alarido, en el crimen gratuito y el fervor religioso–. En todos lados el hombre está solo. Pero la so-

²⁹ El espíritu mexicano se puede definir como el de un pueblo que siente al modo indígena y piensa como español. Es el tipo de hombre emotivo introvertido que se esfuerza por aparecer insensible, ocultando sus verdaderos sentimientos, aún a riesgo de caer en masoquismo; el mexicano –profundamente emotivo– hace alarde de imperturbabilidad, de apatía, de tranquilidad (cf. Basave Fernández del Valle, 1990: 24-25). El mexicano es extremadamente susceptible. Los conflictos con el «otro» surgen por cualquier herida o rasguño a la susceptibilidad. Extraordinariamente complejo y elaborado, el mexicano no tolera la ruda franqueza. Es un hombre enmascarado, con multitud de máscaras que no quiere mostrar a cualquier prójimo.

edad del mexicano [...] es diversa [...] El mexicano se siente arrancado del seno de la realidad, a un tiempo creadora y destructora, Madre y Tumba. Ha olvidado el nombre, la palabra que lo liga a todas esas fuerzas en que se manifiesta la vida. Por eso grita o calla, apuña o reza, se echa a dormir cien años [...] quiere volver a ser sol, volver al centro de la vida de donde un día –¿en la Conquista o en la Independencia?– fue desprendido. Nuestra soledad tiene las mismas raíces que el sentimiento religioso. Es una orfandad, una oscura conciencia de que hemos sido arrancados del Todo y una ardiente búsqueda: una fuga y un regreso, tentativa por restablecer los lazos que nos unían a la creación» (Paz, 2004: 22-23).

Para este autor, la derrota del imperio azteca no se hubiera logrado sin la ruina religiosa interna: los dioses lo han abandonado. La gran traición con que comienza la historia de México no es la de los tlaxcaltecas, ni la de Moctezuma y su grupo, sino la de los dioses. Ningún otro pueblo se ha sentido tan totalmente desamparado como se sintió la nación azteca ante los avisos, profecías y signos que anunciaron su caída. La llegada de los españoles fue interpretada por Moctezuma –al menos al principio– no tanto como un peligro «exterior» sino como el acabamiento interno de una era cósmica y el principio de otra. Los dioses se van porque su tiempo se ha acabado; pero regresa otro tiempo y con él otros dioses, otra era (cf. Paz, 2004: 38-39).

Asociado a lo anterior encontramos que la importancia de la comunidad en el mundo indígena se vio desgarrada por el empobrecimiento y la explotación, el tributo y el trabajo forzado, las obligaciones extraordinarias y el maltrato. «La comunidad, que permanecía como el ámbito propio para la continuidad del indio, vio reducirse su capacidad para mantener en su seno a todos los que nacían en ella» (Bonfil Batalla, 2005: 141). En el fondo de la soledad del mexicano existe la esperanza de trascender la soledad y la vive como una promesa de comunión, en el imaginario mexicano subsiste la as-

piración a realizarse en el otro. A fin de cuentas, el machismo es nostalgia y búsqueda de comunión.

Todo lo anterior nos lleva a reconocer y valorar, por un lado, la importancia del elemento femenino en la vida del mexicano: el día de las madres, los dichos populares con «madres» (v. gr. «hijo de la chingada»), el hogar, la familia, la fidelidad así como su contra-respuesta: el machismo; por otro lado, el mexicano ama la fiesta y no quiere estar solo³⁰.

La Tradición Católica

La simbiosis religiosa entre el viejo y el nuevo mundo propicia el inicio de una nueva civilización. Nueva por el ámbito que cubre, por sus raíces y por la cosmovisión peculiar y distintiva que la caracteriza. México configura, en parte, su identidad nacional con su religiosidad, se reconoce católico el 82% (censo de 2010) de la población mexicana, lo cual es razón suficiente para considerar la fe católica como una raíz en su identidad nacional.

La doctrina cristiana no es exclusiva de ninguna nación, sin embargo el catolicismo en México tiene sus peculiaridades: la religiosidad popular es superficial en cuanto a conocimientos dogmáticos, litúrgicos o morales. Pero es un catolicismo profundo en su vivencia religiosa, en su fe, en su esperanza y en su caridad. Por su parte, el catolicismo «oficial» es cerrado, en ocasiones fundamentalista, y se manifiesta en la pugna, la desconfianza y el aislamiento ante ateos, agnósticos, marxistas y protestantes.

³⁰ La fiesta le da al mexicano la ocasión de revelarse y dialogar con la divinidad, la patria y los amigos. Es la ocasión de liberarse, aunque sea momentáneamente, de las normas que la sociedad impone, de temores, represiones, desigualdades. El exceso en el gastar, comer o beber es alarde de salud, abundancia y poder. Todo cambia: el tiempo es otro, el espacio cambia de aspecto, los participantes abandonan su rango humano o social y se transforman en 'compas', en iguales. Así pues, la fiesta no es sólo el desfilfarro de los bienes acumulados durante todo el año, es la ocasión de sentirse vivo y ser aceptado (cf. Paz, 2004: 51-52).

Desde su génesis, la Iglesia en México sintió, en mucho, la situación que en Europa se estaba viviendo³¹. Aunque suele decirse, menciona Mauricio Beuchot, que la mentalidad de los conquistadores era más medieval que renacentista, también es cierto que desde el principio de la colonización se dieron muestras palpables de la presencia de las ideas características del Renacimiento (cf. Beuchot, 1993: 37-38). La necesidad de reformas en la Iglesia y los estados motivaron el pensamiento utópico, como el de Tomás Moro y, en algún aspecto, el de Erasmo de Rotterdam, quienes fueron la inspiración de muchos personajes en la Nueva España: Fray Julián Garcés, piedra fundamental del humanismo mexicano; Fray Juan de Zumárraga y el erasmismo; Fray Bartolomé de las Casas y el modelo humanista de la retórica; Don Vasco de Quiroga y la utopía de Tomás Moro; el doctor Francisco Hernández y el neo estoicismo; Francisco Cervantes de Salazar, Luis Vives y Fernán Pérez de Oliva, entre otros (cf. 1993: 39-64). Todos éstos se caracterizaron por el respeto a la dignidad humana.

La religiosidad mexicana se forja en el conflicto. El choque enfrentó las creencias de la religión española monoteísta y la religión indígena panteísta. Esta última asentada sobre el dolor cósmico, aquélla en el misterio salvífico. En esta

³¹ La Teología de esta época, surgida en la Universidad de París, se conoce como el nominalismo y el realismo, basada en disputas escolásticas sobre los «novísimos» (el cielo, el infierno, el purgatorio, el limbo), al venir a América, su finalidad estaba en lograr la obediencia y la admiración del indígena por la «superioridad del cristianismo» (cf. Weckmann, 1993: 11-12). El Concilio de Trento (1545-1563) desde el punto de vista doctrinal es uno de los concilios más influyentes en la historia de la Iglesia, abordó la reforma de la administración y disciplina eclesiástica, se percibe una insistencia en el dogma, las disposiciones para la recepción de los sacramentos, la jurisdicción y las atribuciones de la Iglesia. La realización de varios concilios provinciales en México pone de manifiesto el interés del catolicismo culto por adecuarse a las enseñanzas y doctrina de la iglesia universal (Cf. Blancarte, 1993: 522-523). El adoctrinamiento de los pueblos prehispánicos quiso responder al sueño evangélico de una cristiandad nueva, distinta a la Hispana, sin embargo, como afirma Roberto Jaramillo, no todo fueron logros, y debemos valorar también los errores, cuyos agentes responsables son sus operadores, los misioneros. Son tres, señala, los aspectos fundamentales que afectaron fuertemente el porvenir eclesial y social: a) educar a los indígenas a la española; b) creer que los españoles eran cristianos y c) la minoría estructural del indígena, sin formarlo para una vida autónoma (cf. Jaramillo Escutia, 2008: 333-382; 2009: 3-44).



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

simbiosis, se topó la superstición y el catecismo, el mito y la esperanza; dando origen a nuestra religiosidad. El sentido religioso que los españoles le atribuyeron a la conquista y colonización de México se impuso ante la extrema parálisis religiosa de los mexicas, que se sintieron desarmados ante la fatal llegada de los españoles³². El mundo colonial nace, por un lado, de la lucha contra la renovación luterana; por el otro, lleva en su propio seno el germen activo de la idolatría indígena (un hambre de lo sobrenatural que no ha llegado a ciarse).

La intensa piedad de los prodigios, las imágenes milagrosas, las apariciones y supersticiones tienen su origen en el misticismo que se vivió en Europa en los siglos XI al XIII; lo anterior al juntarse a la cosmovisión indígena produjo una fusión (en el culto y la devoción popular, no en la doctrina), en donde la deidad indígena siguió viviendo detrás de la figura del santo cristiano que tomó su sitio; encontramos a Tonantzin detrás de Guadalupe, Toci detrás de Santa Ana, Camaxtli detrás de San Bernardino, Tláloc detrás del Bautista, etc.³³.

Esta simbiosis dejó huellas perennes en nuestra identidad. Al no existir en el mundo indígena una conciencia de pecado tan clara como en el pueblo hispano, el peor mal que podría realizar el indio era negarse a cooperar en el mantenimiento del cosmos que, dicho sea de paso, también era una actividad colectiva; por su parte, para el católico lo que importaba en su salvación personal (cf. Basave Fernández del Valle, 1990: 376-

32 La derrota de los antiguos mexicanos fue teológica (cf. Rivera Velásquez, 1991).

33 Son también prolongación de la cultura medieval los actos sacramentales, la nueva mística y escolástica, el latín como lengua de enseñanza en los colegios, la organización gremial, el cabildo, el trazo de las ciudades, la intensa devoción a la Virgen María. La tradición popular revive en México celebraciones medievales como las peregrinaciones, otras son readaptadas como las posadas, el día de muertos, las capillas abiertas, etc. En el campo del Derecho los juicios sumarios (orales) del medio castellano cedieron el paso al juicio ordinario escrito que prevalece aún. El recurso de apelación se enunciaba como sigue: «obedézcase pero no se cumpla» dejando la justicia sin mucha credibilidad (Weckmann, 1993: 14).

377)³⁴. La evangelización que se realizó a través de imágenes, forma más certera de comunicación en el mundo indígena, acentuó demasiado la culpa y el castigo, en el juicio final, la condenación y el infierno; en un Dios cruel y vengativo. Es por eso que el mexicano puede caer en los mayores desenfrenos, pero no diluirá jamás la noción de pecado y de culpa.

1.3. LA MATRIZ AFRICANA, LA TERCERA RAÍZ

La tercera raíz de la identidad mexicana se encuentra en la cultura africana³⁵, los rasgos del negro o mulato son menos visibles en esta nación, sin embargo, su herencia está presente en nuestra vida cotidiana.

La demanda de la mano de obra en la explotación de las riquezas en el continente americano trajo como consecuencia la introducción de esclavos (cf. Martínez Montiel, 1993: 118). Las etnias de los primeros negros que llegaron a la Nueva España eran la «mandinga» y la «yoruba» (1993: 132-133).

Aunque en el proceso de conformación de la mexicanidad el negro se entremezcló con el indio y/o el blanco, por lo que no se mantuvo como africano³⁶, mientras el indígena no desapareció del todo y lo español conservó su identidad incluso en sus descendientes criollos. Sin embargo, desde el inicio de la esclavitud, los africanos se rebela-

34 Es tangible la aportación de la fe católica en un pueblo tan religioso como el mexicano, sin embargo es necesario reconocer el marcado acento personalista de la religión católica en relación a las prácticas indígenas más comunitarias.

35 De las huellas que ha dejado la cultura africana en nuestra identidad existen pocos estudios. Esta sección se fundamenta en el escrito de Martínez Montiel, 1993: 111-180.

36 Con la Independencia es abolida la esclavitud (aunque legalmente será hasta 1887) y con ella el sistema de castas que estigmatizó al negro, quien desaparece oficialmente para convertirse en mexicano por derecho. Para un estudio posterior se pueden ver las nuevas líneas de investigación y la bibliografía que propone Luz María Martínez Montiel en su obra ya citada (cf. Martínez Montiel, 1993: 136).

ron contra el poder de los blancos y lucharon por su libertad. Muchos para liberarse del yugo colonial buscaron huir, para posteriormente juntarse y formar comunidades rebeldes. El término «cimarrón», usado en el Nuevo Mundo para designar el ganado doméstico que se escapaba a las montañas; es, desde el siglo XVI, una forma de llamar a los esclavos que se fugaban para escapar al control de los europeos³⁷.

La estudiosa y escritora Luz María Martínez Montiel asegura que fue el negro quien más sufrió el racismo y la explotación colonial. El proceso de adaptación a la nueva realidad del negro y del indígena fue distinto. El negro pronto dejó de ser extranjero y se arraigó en el suelo que trabajaba y hacía producir, para él el trabajo significaba la esperanza de sobrevivir y liberarse; además, es buscado por el conquistador debido a sus destrezas mágicas y esotéricas:

«El negro ganó la consideración del amo blanco, por trabajador y por sus artes de curandero y brujo; el indio, que desde el principio vio profanada su religión, destruidos sus dioses y "sin la represión de sus tabúes religiosos», fue cayendo en la envilecimiento, en la embriaguez, en la miseria absoluta» (1993: 137).

En la segunda mitad del siglo XIX, muchos cubanos se vieron obligados a emigrar a México, algunos por razones económicas, otros por motivos políticos. Durante los casi treinta años de las luchas por la independencia (1868–1898) se produjo la más numerosa emigración que hasta entonces recibiera México.

Esta emigración continúa en el siglo XX durante los gobiernos tiránicos de Gerardo Machado (1925–1933) y Fulgencio Batista (1952–1958). Después de la revolución cubana (1959) emigra a Mé-

37 Estos asentamientos son comunes en muchas de nuestras regiones montañosas y costeras, por ejemplo la Costa Chica de Guerrero o el litoral del Estado de Michoacán (cf. Martínez Montiel, 1993: 125).

xico un grupo importante de la alta burguesía y de personas ligadas al gobierno de Batista. Este flujo cesará ante la decisión de los Estados Unidos de América de cerrar sus fronteras por razones políticas (cf. Martín Quijano, 2005).

La herencia africana se encuentra en la cultura popular, en la religión y la magia, está presente en el habla popular (chamuco, cafre, mandinga), en la forma de cargar a los niños a horcajadas, en la vivienda en forma cilíndrica, en la medicina tradicional, en las formas de cocinar, las maneras de bailar y de hacer música (son, huapango, bolero, chilena), en los refranes, en las leyendas (la sombra), en la preferencia por ciertos colores, pero sobre todo en la fiesta del carnaval con sus comparzas y mojigangas. El martes de carnaval los negros y los mulatos se disfrazan, ridiculizando a la clase dominante como forma de protesta social (cf. Martínez Montiel, 1993: 155-165).

Concluyendo, las semillas de la mexicanidad se encuentran en esa mezcla desigual entre blancos, indios y negros. Se puede decir que la pluralidad de matrices tendrá como consecuencia directa el nacimiento de una nación no india, ni española, ni africana, sino mexicana.

2. MANIFESTACIONES DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR

El sentido y significado de las prácticas religiosas populares yace oculto en intrincados caminos asociados al inconsciente y el imaginario colectivo. Gran parte de las manifestaciones religiosas han sido poco estudiadas. Este no es el caso de Santa María de Guadalupe, su veneración a través de los años ha adquirido un lugar especial, no sólo por la profundidad de los estudios de que ha sido objeto o por la cantidad enorme de devotos que le siguen, sino también y sobre todo por el significado que tiene para el pueblo mexicano.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

2.1. LA RELIGIOSIDAD POPULAR GUADALUPANA

En 2012 se cumplieron 20 años de la más importante reforma en materia religiosa llevada a cabo por nuestro país en su historia reciente³⁸. Las estadísticas muestran un evidente predominio del catolicismo en el ámbito nacional: en la primera década del siglo anterior llegó a representar 99,5%. Sin embargo, su presencia en la sociedad ha ido disminuyendo gradualmente, como consecuencia de la aparición tanto de nuevas religiones, principalmente de fundamento cristiano, como de un aumento en el número de personas que reconocen no profesar religión alguna.

Entre 1895 y 1970, el porcentaje de población católica pasó de 99.1% al 96.2%. Entre 1990 y 2000 su representación entre la población de 5 y más años pasó de 89.7 al 88%(74.6 millones de mexicanos). En el año 2010 el porcentaje de católicos fue de 82.7%. En el ámbito estatal, sobre todo en la frontera norte, así como en el sur y sureste del país, destacan algunos estados por la mayor pérdida relativa de presencia católica³⁹.

Gráfica⁴⁰

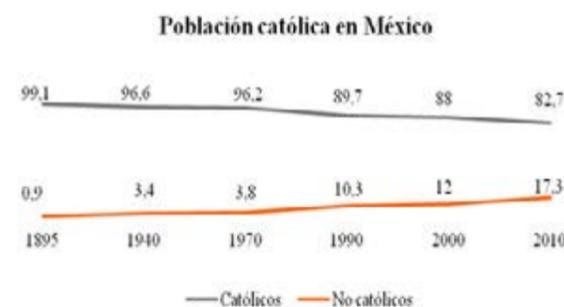
Año	Población	Católicos	Porcentaje
1895	12.491.573	12.584.955	99.1
1940	19.653.552	18.977.585	96.6
1970	48.225.238	46.380.401	96.2

38 La renovación del artículo 130 de la Constitución regula la relación entre el Estado y las iglesias. Este artículo otorga a las iglesias y asociaciones religiosas personalidad jurídica. Asimismo, se promulga la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, la cual a través de la figura de la «Asociación Religiosa» permite al Estado garantizar las diversas tradiciones religiosas y los derechos que la Constitución les reconoce.

39 Instituto Nacional de Estadística y Geografía, Panorama de las religiones en México 2010, 22 de abril de 2013. Para los años anteriores consultar INEGI, La diversidad religiosa en México. XII Censo General de Población y Vivienda 2000.

40 Los datos referentes a la población en los diferentes años pueden ser consultados en <http://www.inegi.org.mx/sistemas/productos/default.aspx?c=265&s=inegi&upc=702825004083&pf=Prod&ef=&f=2&cl=0&tg=8&pg=0>.

1990	70.562.202	63.285.027	89.7
2000	97.483.412	74.612.373	88.0
2010	112.336.538	92.924.498	82.7

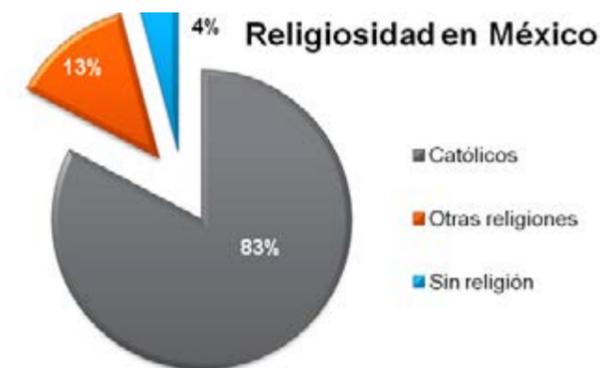


Nota: de 1895 a 1970 el universo de estudio es la población total; de 1990 al 2000 es la población de mayores de 5 años.

- Los católicos en México son 92.924.489. De los cuales 51,4% son mujeres y 48,6% son varones.
- El 42,5% no tiene concluida la instrucción básica.
- De la población casada o unida, 53,4% tiene una unión religiosa.
- La población femenina de 15 a 49 años registra un promedio de 1,7 hijos nacidos vivos.
- De la población de 3 años y más, 5.249.343 habla una lengua indígena, de éstos 785,795 no hablan español.
- El 47,3% de los católicos se ubican en poblaciones de 100.000 y más habitantes; el 23,1% en poblaciones de menos de 2.500 habitantes.

Existe también un importante volumen de población que no profesa una creencia religiosa y que progresivamente ha incrementado su presencia. En el año 2000 alcanza un porcentaje del 3,5% (2.9 millones). En 2010 se encuentran sin religión 4.660.692 (4,15%). El crecimiento que ha

experimentado la población sin religión a lo largo del siglo pasado obedece a un ritmo mucho más dinámico que el de la población católica, pues en promedio anualmente los que no se reconocen como seguidores de una religión tuvieron un crecimiento de 5,2%, mientras que el de la población católica fue de 1,7%.



Al interno de la religión católica se profesan guadalupanos el 79%. De éstos hay quienes se consideran: 34% muy guadalupanos; 30% algo; 15% poco; 20% nada y 1% no contesto (cf. Montalvo, 2012: 17)⁴¹.

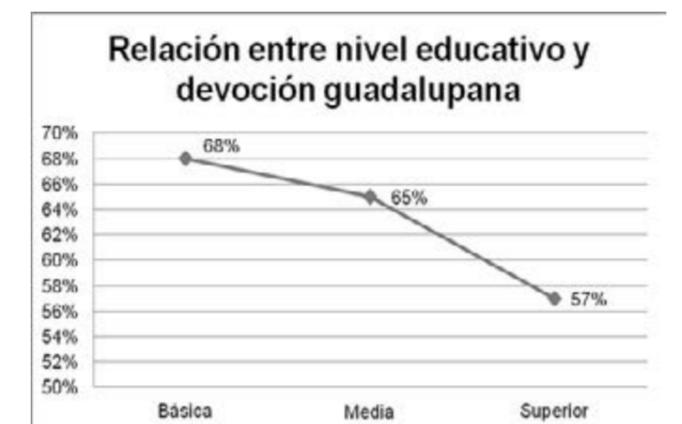


41 Encuesta Reforma: Religión. Oran mexicanos más por su salud. Metodología: encuesta nacional en vivienda realizada del 23 al 25 de noviembre de 2012 a mil 515 mexicanos adultos en las 32 entidades federativas del país. Con un nivel de confianza de 95%, el margen de error es de +/- 2.5%.



Estos datos nos llevan a cuestionarnos la realidad de la devoción guadalupana:

- ¿La religiosidad aumenta o disminuye en relación a la escolaridad? Según los datos recabados por el periódico Reforma, los mexicanos que acuden a las universidades son menos religiosos que aquellos que solo tienen un nivel medio o básico de educación.



- ¿Existe alguna razón por la cual la vivencia religiosa sea más fuerte en el centro-occidente de México? La misma fuente comenta que los estados del centro-occidente del país cuentan con un porcentaje mayor de personas devotas a

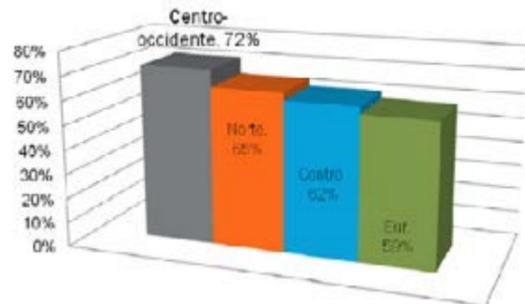


SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

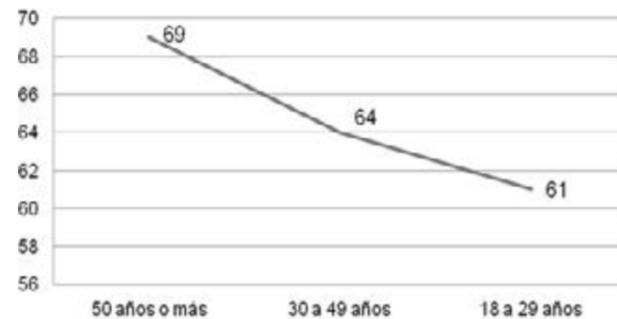
la Virgen de Guadalupe, lo que nos llevaría a cuestionar si existe algún tipo de detonante cultural que propicie esto, ya que incluso en estos mismos estados fue donde en la época cristera se dio una mayor lucha en torno a la defensa de la fe, también tendríamos que pensar si en estos estados ha habido un menor número de migrantes en su tránsito a los Estados Unidos o si es que se trata de sociedades más cerradas en las cuales no es tan fácil el admitir nuevos miembros.

Devoción guadalupana por zona geográfica



- ¿El ser mujer es un factor determinante en la prácticas religiosas? En la encuesta realizada se determina que son las mujeres quienes más suelen orar o rezar, la relación es del 69% para las mujeres y 58% en los hombres. Los hombres se consideran guadalupanos un 60%, mientras que las mujeres un 69%.
- ¿Qué necesidades adquieren más importancia en el fervor popular? Entre las mayores preocupaciones de quienes piden favores a alguna divinidad destacan la salud, la familia, el trabajo y la seguridad.
- ¿Es la edad un factor importante en la experiencia religiosa? La encuesta sostiene que las personas con mayor edad profesan más una devoción guadalupana, lo que nos lleva a cuestionarnos acerca del posible efecto que tiene en las nuevas generaciones la educación laica, la globalización, la cultura 'light', por mencionar algunos.

Devoción guadalupana por edades



Sentido que tiene Guadalupe

El culto desarrollado en torno a las apariciones de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego fue el fenómeno más significativo de indigenización del cristianismo en América. El Dios de los conquistadores toma a los indios como interlocutores, mensajeros y destinatarios de su mensaje de esperanza. Guadalupe es la condensación simbólica de todo un proceso de resistencia indígena a la situación subsiguiente a la Conquista; y de este proceso no se salvaron ni los dioses: tuvieron que definirse⁴².

La imagen de Guadalupe simboliza la promoción de los derechos y la dignidad humana del mexicano. Guadalupe es una realidad viva, verdad y utopía, esencia verdadera y al mismo tiempo alegoría. En ella el individuo encuentra el camino a la identidad y a la unidad-comunidad, junto a ella se reinterpreta la historia y se configura el futuro (cf. Marzal, 2002: 299).

La Conquista fue, en la cosmovisión indígena, la señal del fin de un ciclo cósmico, la derrota y la muerte de los antiguos dioses: Quetzalcóatl y Huitzilopochtli; el origen y la instauración de un nuevo

⁴² El antropólogo José Luis González afirma que Guadalupe fue india desde el comienzo y no creación criolla, como a veces se pretende. Y no sólo por los rasgos raciales de la imagen y por su vinculación sincrética con Tonantzin, sino, sobre todo, porque su mensaje y su función se construyen desde la situación de los vencidos y como demanda ante los vencedores; fue después que devino en símbolo de la conciencia nacional (cf. González, 1993: 555).

reinado divino. En esta situación caótica, sin sentido y sin esperanza, un indio elabora un escrito (Nican Mopohua) en el que interpreta los acontecimientos; la narración culmina con la aparición de una madre, madre de todos los grandes dioses.

Simultáneamente, acontece un regreso hacia las viejas divinidades femeninas. Este fenómeno de vuelta a la entraña materna, es sin duda, una de las causas determinantes de la rápida popularidad del culto a la Virgen. Las deidades indias eran diosas de fecundidad, ligadas a los ritos cósmicos, a los procesos de vegetación y a los ritos agrarios. La Virgen católica es también Madre (Guadalupe-Tonatzin), su atributo principal no es velar por la fertilidad de la tierra, sino ofrecer un regazo. La Virgen es el consuelo de los abandonados, el escudo de los débiles, el amparo de los oprimidos, de manera particular para los indios y los pobres de México. Guadalupe es la receptividad pura y los beneficios que produce son del mismo orden: consuela, serena, aquieta, enjuga lágrimas, calma las pasiones [...] (cf. Paz, 2004: 93-94).

El guadalupanismo recoge tradiciones de religiones indígenas anteriores al cristianismo en este continente. Comienza la narración del mismo modo que las narraciones religiosas de otras culturas, como vemos en la Leyenda de los Soles o en el Popol Vuh: «cuando aún era de noche», «muy de madrugada», «cuando aún no había luz», que pertenecen a la sabiduría de los pueblos indígenas (cf. Siller, 2001: 79).

Los indígenas novohispanos, más que letras, leían símbolos (jeroglíficos); en la imagen de Guadalupe aparecen símbolos e ideas indígenas:

Nuestra señora, madre del Señor, por quien se vive:

- habla en náhuatl, la lengua del indígena;
- se manifiesta en medio de flores y cantos, símbolos de la verdad;

- aparece en el Tepeyac, lugar en el que desde siglos, se adoraba a la diosa llamada Tonatzin, madre de todos los grandes dioses;
- en su seno lleva el quincunce, símbolo de Quetzalcóatl, trae en su vientre al dios esperado;
- detrás de ella se encuentra Tonatiuh, que ilumina con sus rayos;
- tiene rostro de color moreno como el indígena, de cara alargada como la europea;
- está cubierta con un manto de estrellas, lo que implica que porta buenos augurios;
- pisa la luna negra, símbolo de la diosa de la muerte y del sufrimiento.

Guadalupe es uno de los ejemplos más perfectos de inculturación de la Palabra, no desde el misionero europeo sino desde el pueblo indígena; la semilla del Verbo estaba en la cultura indígena, en sus signos, en el cerro del Tepeyac y en la misma diosa Tonantzin (cf. GS, 92). El indígena filtra esta riqueza en y a través de la verdad católica⁴³.

2.2. EL NIÑO PA

Otro ejemplo de esta inculturación de la fe es el culto a la imagen del Dios niño, el cual es el centro de la devoción religiosa de la Delegación Xochimilco de la Ciudad de México.

Su tradición se remonta al siglo XVI. El nombre Niño-Pa(n) es el apócope de niño y padre. También hace referencia a la partícula indígena panque significa lugar: «el lugar donde se encuentra el niño».

El mito cuenta que durante la evangelización un nativo talló la imagen en palo de colorín, y le colocó a Huitzilopochtli (su advenimiento es for-

⁴³ Estudios sobre las apariciones de Guadalupe y su imagen son copiosos. El análisis presentado está tomado de las aportaciones del curso sobre Religiosidad popular del profesor Benjamín Bravo. Se puede consultar: León Portilla, 2000; Guerrero, 2000; Siller, año; Brading, 2002; De la Torre Villa 1985; entre otros.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

ma de agua y de recién nacido) deidad xochimilca con la finalidad de seguir venerando dicho dios⁴⁴.

Asimismo, nuestros antepasados conmemoraban el primer día del año azteca (asociado al ciclo agrícola) en honor de Tláloc, Chachiutlicue y Quetzalcóatl ofreciendo tamales. La materia prima del tamal, el maíz, fue lo que los dioses usaron para crear al hombre⁴⁵.

Esta celebración se unió a la fiesta católica del 2 de febrero de la Candelaria, donde además se bendicen las semillas para tener una buena cosecha y se bendicen las velas que siguiendo la concepción dualista de la vida y la muerte de nuestros antepasados prehispánicos, las cuales se encienden en caso de enfermedad o fallecimiento⁴⁶.

2.3. SANTA MUERTE

Un ejemplo claro del influjo que tiene el contexto social en la religiosidad popular lo encontramos en la veneración de la Santa Muerte. La psicología existente detrás de las imágenes de la Santa Muerte es tremendamente sutil y compleja⁴⁷

44 Cf. «Niñopan, peregrino de los barrios de Xochimilco, D.F.»: Revista electrónica México desconocido, www.mexicodesconocido.com.mx, 16 de mayo de 2013.

45 Cf. «Por qué comemos tamales el día de la Candelaria»: Revista electrónica México desconocido, www.mexicodesconocido.com.mx, 16 de mayo de 2013.

46 Es una tradición que las familias del lugar soliciten la custodia del pequeño durante un año. Esta historia se ha repetido por casi 450 años, actualmente la lista de espera está llena hasta el año 2045. El ritual más importante es la entrega de la sagrada imagen a los nuevos mayordomos. Al respecto se puede consultar el testimonio de Zoila Bustillo, 2013: 7.

47 Psicológicamente, la imagen sintoniza con la experiencia del creyente, logrando así un cierto isomorfismo entre lo que la imagen describe y la realidad espiritual con la que el creyente está en contacto. Existencialmente, la muerte transforma los horizontes de la vida de los hombres, constituye una parte importante de su percepción de la realidad, altera su escala de valores, corrompe sus lealtades, compromisos y aspiraciones. De modo que, la imaginaria religiosa es al mismo tiempo funcional y cognoscitiva. La imagen es aceptada cuando se adapta a la experiencia del creyente.

La capilla más famosa de la Santa Muerte se encuentra en el barrio de Tepito, la primera en que se presentó públicamente a la veneración. Es constatable que desde hace 30 años ha tenido un importante auge. En su estructura existe una mezcla de rituales mesoamericanos, santería y catolicismo.

Los devotos de la Santa Muerte se cuentan en miles, se dicen católicos no practicantes pero si creyentes⁴⁸. Sus celebraciones son en domingo y los días primeros de mes [...] además emulan los ritos y sacramentales católicos: el rezo del padre nuestro y del rosario e incluso la santa misa y partes del Credo para profesar la fe en la Santa Muerte, es también frecuente la aspersion con agua bendita, peregrinaciones a pie y de rodillas. Las peticiones a la «Santa» son: casa, vestido y sustento. Así como salud, protección, ayuda económica, en casos desesperados, para liberar a personas encarceladas injustamente, o de enfermedades incurables.

Es una devoción con seguidores de todos los estratos sociales. Es en el sector informal de la economía donde tiene más adeptos (v. gr. vendedores ambulantes, cargadores, microbuseros, presos, etc.), así como en aquellos que han sido echados de lado, los empobrecidos, marginados, los que se encuentran impotentes ante la violencia, la inseguridad, o en aquellos que cotidianamente enfrentan la muerte.

El culto a la Santa Muerte no es homogéneo, hay un sector que busca la protección de la «madre»

48 La Iglesia Santa Católica Apostólica Tradicional MEX-USA (ISCAT MEX-USA) solicitó en el año 2000 su registro ante la Secretaría de Gobernación (SEGOB), mismo que fue otorgado el 4 de abril de 2003. Este mismo año, 29 de abril, la asociación religiosa declaró como figura de veneración a la Santa Muerte. Dos años después, 29 de abril de 2005, la Dirección General de Asociaciones Religiosas de la SEGOB emitió en su boletín número 87 que el culto practicado por dicha por esta iglesia había infringido los estatutos dispuestos en el Artículo 29, fracción VIII de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público de México, haciéndose acreedora del retiro de registro. Ver: Dirección General de Asociaciones Religiosas, Boletín no. 87/05 La Secretaría de Gobernación resuelve cinco procedimientos administrativos por violaciones a la ley de Asociaciones religiosas y culto público. 29-04-05, http://www.politicamigratoria.gob.mx/es_mx/SEGOB/Direccion_General_de_Aso-ciaciones_Religiosas.

o «niña blanca», como también se le llama; mientras que otro sector la busca con motivos violentos: venganzas y muerte, es también vista en una actitud de ataque contra los enemigos, o incluso quien desea neutralizar las acciones de los otros⁴⁹. Cuando se recibe el favor solicitado: la solución de un problema, amor, dinero, protección [...], el devoto ofrece algo a cambio: ofrendas, mandas, limosnas; incluso, existe la creencia popular de que cuando el favor es muy grande se paga con la muerte de un ser querido.

Sobre el origen de este culto los estudiosos no han logrado obtener resultados conclusivos. Algunas hipótesis señalan que es de herencia prehispánica; o que procede de las danzas macabras de ideología cristiano-medieval; también se afirma que es un culto mexicano, que nace al finalizar la Colonia, el cual se incrementó en la revolución y que actualmente representa una respuesta a la crisis.

Cabe señalar que la Santa Muerte ha creado un amplio consumo, sobretodo fetichista: se venden imágenes, rosarios, colonias, amuletos, escapularios, veladoras, imágenes, etc.

2.4. SAN JUDAS TADEO

Nos acercamos a la veneración a San Judas Tadeo a través de su oración:

«El nombre del traidor que entregó a tu amado maestro en manos de sus enemigos, ha sido causa de que tú hayas sido olvidado, pero la Iglesia

⁴⁹ El culto a la 'virgencita' está vinculado a distintos tipos de delincuencia como el narcotráfico, asaltantes y sicarios. La crisis económica de 1994 desencadenó el deterioro de las condiciones sociales provocando marginación, pobreza y delincuencia. Durante los gobiernos de la alternancia (2000-2006) se dio un incremento de las fuerzas y pugnas entre los carteles del narcotráfico, y entre éstos y el Estado mexicano. Al mismo tiempo, en el imaginario colectivo aparece la figura de los grandes jefes de la droga y de secuestradores, de éstos, muchos expresan su veneración a la Santa. Otros factores que deben considerarse, además del económico, son la etnicidad, la movilidad y la urbanización. Este fenómeno urbano se ha favorecido en gran medida por el acceso a redes sociales y el internet de muchos de sus seguidores.

te honra e invoca como el patrón de los casos difíciles y desesperados. Ruega por mí, estoy sin ayuda y tan solo».

San Judas es conocido como el «bondadoso» y es visitado en la ciudad de México en la Iglesia de San Hipólito⁵⁰, su fiesta es el 28 de octubre, sin embargo se celebra el 28 de cada mes. A él recurren los pobres (la imagen tiene una moneda por lo cual es buscado para invocar el dinero), enfermos (es necesario rozar, frotar, besar, tocar la imagen para obtener el favor), alcohólicos que buscan ayuda para vencer el vicio, desesperados [...] todos ellos llegan al lugar con las rodillas laceradas, cuerpos deshidratados y mal comidos por peregrinaciones muy largas.

El milagro recibido genera un movimiento religioso que involucra a la familia entera, el don que se recibe exige algo a cambio: tamales, mañanitas, mandas (v. gr. el que recibió el favor se vista como el santo), etc.

La confusión con el traidor (Judas Iscariote) ha hecho que su fisonomía sea la de un hombre que debió cargar valientemente toda su vida con un nombre con connotación negativa, lo cual le ha ganado la veneración de aquellos que son juzgados o mal vistos por la sociedad, esto es, un cierto sector excluido: ladrones, policías, homosexuales, prostitutas, que encuentran en el Santo no sólo consuelo y ayuda, sino también su dignificación. Esta devoción es un fenómeno vivo que hace evidente las inequidades sociales.

El comercio de imágenes, estampas, escapularios es un negocio favorecido por la informalidad

⁵⁰ San Hipólito, patrono de la ciudad desde la época novohispana fue cambiando su devoción a la de San Judas Tadeo. Contrario a la veneración oficial, la religiosidad popular tiene una dimensión sensorial: olores, sabores, tactos [...] (el tocar la imagen da confianza y tranquilidad). A través de los signos e imágenes el santo sigue hablando no a la razón sino a la afectividad, motivo por el cual los jóvenes encuentran en él una fe más 'light', sin imposiciones o normas. San Judas ofrece la posibilidad de poder cambiar, esta dimensión se extiende de voz en voz y a través de las redes sociales.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

de los entornos de la iglesia, mercados, andenes del metro, entre otros sitios.

2.5. JESÚS MALVERDE

Jesús Malverde es un personaje mítico, su imagen nos hace recordar a Pedro Infante, el «santo» aparece con fajos de billetes verdes y envolturas de mariguana. Malverde se ha convertido en un personaje mediático por el vínculo con el narcotráfico. Para sus seguidores, el sensacionalismo que rodea a la imagen no ayuda a incrementar la violencia, más bien, es visto como un moderno Robin Hood. Aunque es considerado el santo de los pobres, de todas las clases sociales acuden a venerar su imagen.

Malverde es un alias –sobrenombre– que hace referencia a que él se escondía entre lo verde del maíz. El personaje «histórico» vivió y murió en Culiacán, Sinaloa. Hay un registro de su bautismo en 1888. Se le ubica en la lucha contra el gobernador Cañedo, Jesús era un bandido generoso que en un asalto a una diligencia es tomado preso, y en 1909 muere ahorcado; el gobierno prohíbe que el pueblo lo sepolte, sin embargo la gente al pasar por el lugar colocaba sobre el cuerpo una piedra, hasta hacerle un altar⁵¹.

Es una persona que para hacer el bien utiliza el mal, justificación retomada por los narcotraficantes, aunque también es venerado por policías, judiciales, federales, ejército, bomberos, agentes de tránsito, familiares de presos, etc.

El común del pueblo lo llama santo, pero no tiene un ritual elaborado, es de los cultos más desritualizados. A Malverde se le llevan veladoras, se le ofrecen cosas materiales y sacrificios para pagar

⁵¹ El largometraje dirigido por Óscar Blancarte reconstruye la vida del mítico Jesús Malverde. La película muestra, gracias a una investigación realizada por sacerdotes de Culiacán, a personas quienes relatan los milagros del bandolero al que la población venera como Santo. Debido a las contradicciones en las versiones que se escuchan y a la falta de una investigación a fondo, la Iglesia Católica elude el proceso para llevarlo a los altares (cf. Blancarte, 1987).

mandas, la fiesta popular se anima con grupos norteños, bandas, no se realiza procesiones ni celebraciones semejantes a las católicas.

Sin embargo, se comercializa incluso una cerveza con su nombre. En el corrido que se canta en su honor se menciona que su bendición va de Culiacán a Colombia, además de que se le pide su bendición en todos los «tratos».

2.6. LA SANTERÍA

La santería resulta del sincretismo entre las divinidades africanas y los santos católicos. Las principales divinidades de la santería son llamadas «orishas», según la leyenda son espíritus de personas que en vida eran importantes, aquí algunos ejemplos: Obba, que se catoliza en Santa Rita de Cascia, Santa Catalina de Siena o Nuestra Señora del Carmen; Osún, corresponde a San Juan Bautista; Oggún, ocupa el lugar de San Pedro, entre otros muchos. Estos santos o dioses son representados por piedras que poseen poderes mágicos.

Los seguidores de la santería creen que las enfermedades son efecto del odio, el rencor, la mala voluntad o el castigo que da el cielo o los 'orishas' por alguna falta cometida, por promesas incumplidas a algún santo, incluso por mandas que deben los padres o algún otro familiar. Cada santo genera enfermedades diversas y su consecuencia: la muerte.

Para los «yorubas»⁵² la música, el baile, el canto y la religión son una misma cosa. En estos rituales ocupan un lugar especial los tambores como medio de comunicación, son también importantes los collares Eleke, como resguardos, y la adivinación. La danza es la manifestación religiosa por excelencia

⁵² Yorubá es la lengua que aglutina a varios pueblos del sur de Nigeria, estos pueblos se identifican por ritos y costumbres propias. Es erróneo considerar que la santería es africana y proviene de una misma religión «yorubá», es más correcto reconocer un sincretismo afrocubano-católico (cf. «Divinidades Yoruba»: <http://yorubalucumi.webs.com/culturayorubalucumi.htm>).

cia, el éxtasis se logra en la unión con los «orishas», lo que representa la conexión del mundo con lo divino.

Los ministros tienen un lenguaje ritual conocido como «locumi», que se emplea en los rezos y en los cantos. Los seguidores de estas prácticas se identifican por los metales, las cadenas, los collares, los caracoles y la vestimenta blanca.

Un punto importante de la religión «yorubá» es la presencia constante de los muertos en la vida de las personas. Los muertos («ikús») o espíritus que nos rodean («egguns») deben ser atendidos para que estén conformes. Es práctica normal alimentar primero a los «egguns» con café, aguardiente, tabaco, coco, incluso el sacrificio de animales de dos o cuatro patas, para poder posteriormente acercarse o tener acceso a los «orishas».

Otra práctica religiosa es el Palo Monte (palo cruzado), originaria de la cultura «bantú», la cual surge en Cuba en el siglo XVIII. Es una práctica religiosa mixta, en donde intervienen el Mayombe, la Regla Ocha, la santería y el catolicismo.

Estos practican sus rituales dentro de las casas propiedad de las familias, son pocos los templos. Para ellos, el santo se encuentra dentro de las vasijas, se les llama: la prenda o «cazuela» es como la casa de «su» muerto esclavizado, del cual se hace posesión por medio de cantos, bailes, ofrendas, es este quien predice y aconseja. La ofrenda es la sangre de un animal sacrificado, a cambio el muerto ofrece su protección contra todo lo malo⁵³.

Los «náñingos» y los «abakúas» por su secretismo, llegaron a ser considerados representantes del mal, incluso satánicos. Sus seguidores

⁵³ La sangre del gallo tiene el mismo significado que la sangre humana; la sangre del chivo sacrificado tiene la cualidad de reanimar al pez «Tanse» sagrado, deidad suprema.

son perseguidos y torturados con la finalidad de que revelen los secretos que guardan.

CONCLUSIONES

En la religiosidad popular encontramos las huellas y la sabiduría de las creencias de nuestros ancestros junto a elementos del presente. En otras palabras: es una espiritualidad encarnada, donde el encuentro personal con Dios se experimenta a través de lo corpóreo, lo sensible, lo simbólico, en contexto político, económico y cultural peculiar.

En los rituales, el caos cotidiano y el imaginario colectivo se proyectan dando orden y sentido a la vida.

La sabiduría popular nos enseña a revalorar los lugares y tiempos sagrados. En la conciencia popular se asocia el término «iglesia» al «templo», lugar físico destinado a una práctica religiosa. Esta asociación de la «iglesia» con un espacio físico tiene un valor simbólico de profundas consecuencias para la espiritualidad y la vida cristianas.

- En primer lugar, esa asociación concentra la experiencia de Dios a un espacio sagrado: el «templo» es la casa de Dios, el lugar del encuentro con la divinidad.
- En segundo lugar, esta asociación hace referencia al lugar de acceso a la salvación, el espacio en el que se realizan las acciones sagradas, las prácticas de culto y devoción.
- En tercer lugar, esa asociación concentra la experiencia religiosa en los tiempos sagrados, tiempos de gracia del encuentro con Dios (cf. Martínez Díaz, 2002: 663-665).

La religión popular es generadora de sentido, porque tiene un contacto peculiar con la naturaleza, con la tierra, con el cosmos. Su identidad



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

está en estrecha relación tanto con el suelo en que se vive como con el ordenamiento del tiempo. El espacio y el tiempo tienen una expresión religiosa. En los pueblos, el «templo local» es el punto de encuentro que ordena el espacio del asentamiento de la comunidad. Los santuarios regionales, templos, cruces de los cerros o de los caminos, etc., son lugares de referencia a lo sagrado en el espacio cultural mexicano. Aún hoy, en las grandes ciudades, los espacios religiosos siguen teniendo un importante papel orientador y ordenador, en ocasiones son el centro de atención, el Zócalo y la Villa, por ejemplo (cf. González, 1993: 546).

El rasgo más saliente de la religiosidad popular en nuestro país es tal vez su volumen: es un catolicismo eminentemente multitudinario, que se manifiesta en las procesiones y romerías, lo que nos revela un catolicismo de masas poco instruidas pero llenas de fe. En todo lo ancho de nuestra nación la religiosidad tienen manifestaciones periódicas y de gran envergadura. La fe se mantiene gracias a la piedad tradicional, a la devoción a Santa María de Guadalupe, a las enseñanzas de los padres y catequistas.

Finalmente, la religiosidad popular debe ser abordada en una actitud de servicio pastoral, reconociendo en ella su fuerza evangelizadora, socializadora, creadora de sentido y comunión, destacando sus valores y sus antivalores, aprovechando sus múltiples expresiones y reorientándola hacia una experiencia profunda del Dios de Jesucristo.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, G. (1989). La población negra de México. México. FCE.

BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, A. (1990). Vocación y Estilo de México. Fundamentos de la Mexicanidad. México-España-Venezuela-Colombia-Puerto Rico. Limusa.

BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, A. (1992). «Fundamentos de la Mexicanidad»: Logos, XX/60, 83.

BEUCHOT, M. (1993). «Sentido del Renacimiento en general y sentido que tuvo en México»: Bonfil Batalla, 1993: 35-64.

BEUCHOT, M. (1996). Postmodernidad, Hermenéutica y Analogía. México. Porrúa.

BLANCARTE, O. (1987). El Jinete de la Divina Providencia. México. IMCINE.

BLANCARTE, R. J. (1993). «La influencia del Catolicismo "Culto" en México»: Bonfil Batalla, 1993: 519-540.

BONFIL BATALLA, G. (1991). Pensar nuestra cultura. Ensayos. México. Alianza Editorial.

BONFIL BATALLA, G. (2005). México profundo. Una civilización negada. México. Mondadori.

BONFIL BATALLA, G. (COMP.) (1993). Simbiosis de culturas. Los inmigrantes y su cultura en México. México. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - FCE, México.

BRADING, D. A. (2002). La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición. México. Taurus. BRAVO, B. (2001). «Análisis de la Religiosidad Popular»: Bravo, 2001: páginas. BRAVO, B. (2001). «Ceniza»: Bravo, 2001: páginas.

BRAVO, B. (COORD.) (2001). Vocabulario de religiosidad popular. México. Dabar.

BRAVO, B. (año). Apuntes de religiosidad popular. Lugar. Editorial.

BUSTILLO, Z. (2013). «Mayordomía del Niño, una espera que vale la pena»: Desde la fe. Semanario católico de formación e información, XVII/838, 7.

CASO, A. (2004). El pueblo del sol. México. FCE, 21ª ed.

CELAM (1979). Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. La Evangelización en el Presente y en el Futuro de América Latina, Puebla, México 1979.

CELAM (2007). Quinta Conferencia General Episcopal Latinoamericana. Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida, Aparecida, Brasil.

DE LA TORRE VILLAR, E. (1985). En torno al Guadalupanismo. México. Porrúa. Floristán, C. (2002). Nuevo diccionario de Pastoral. Madrid. San Pablo.

FROST, E. C. (1990). Las categorías de la cultura mexicana. México. UNAM, 2ª ed.

GÓMEZ CAFFARENA, J. (1993). Religión y magia en la religiosidad popular latinoamericana, en Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Madrid. Trotta.

GONZÁLEZ, J. L. (1993). «El catolicismo popular y su aporte a la configuración de la cultura mexicana»: Bonfil Batalla, 1993: 541-554.

GUERRERO, J. L. (2000). Flor y canto del nacimiento de México. México. Realidad, Teoría y Práctica.

HERRERA, R. (2013). «Fija el PND cinco metas»: Reforma Nacional, 7 (21 de mayo de 2013).

JARAMILLO ESCUTIA, R. (2008). «La evangelización fundante. Primera Parte»: Efemérides mexicana. Estudios Filosóficos, Teológicos e Históricos, 26/78, 333-382.

JARAMILLO ESCUTIA, R. (2009). «La evangelización fundante. Segunda Parte»: Efemérides mexicana. Estudios Filosóficos, Teológicos e Históricos, 27/79, 3-44.

LEÓN PORTILLA, M. (2000). Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican mopohua. México. Colegio Nacional.

LEÓN PORTILLA, M. (ED.) (2005). Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista. México. UMAM [Biblioteca del estudiante universitario 81], 27ª ed.

LÓPEZ AUSTIN, A.; O'GORMAN, E.; Y VÁZQUEZ DE KANUTH, J. (1975). Un recorrido por la historia de México. México. SEP Setentas 200.

MARTÍN QUIJANO, M. (2005). «Migración Cuba-México»: Centro de Estudios de Migraciones Internacionales (CEMI), La Habana - Cuba - <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cuba/cemi/migcumx.pdf>.

MARTÍN VELASCO, J. (1978). La religión en nuestro mundo. Ensayos de fenomenología. Salamanca. Sígueme.

MARTÍNEZ DÍAZ, F. (2002). «Iglesia»: Floristán, 2002: 663-665.

MARTÍNEZ MONTIEL, L. M. (1993). «La cultura africana: tercera raíz»: Bonfil Batalla, 1993: 111-175.

MARZAL, M. (2002). Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa. Madrid. Trotta.

MONTALVO, G. (2012). «Cumplen prácticas espiri-



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

tuales labor de contención. Protege fe salud emocional»: Reforma (09.12.2012).

NÁJERA C., M. I. (1987). El don de la sangre en el equilibrio cósmico. México. UNAM. PAZ, O. (2003). Tiempo nublado. México. Seix Barral.

PAZ, O. (2004). El Laberinto de la soledad. Posdata. Vuelta al Laberinto de la soledad. México. FCE, 3ª ed.

PÉREZ, M. (2001). «Indio. Indígena»: Bravo, 2001: páginas.

RAMOS, S. (2007). El perfil del hombre y la cultura en México en el siglo XX. México. Taurus.

RIVERA VELÁSQUEZ, J (1991). «La derrota teológica de los antiguos mexicanos»: Quinto Centenario, Domingo 40.

SAHAGÚN, B. (1999). Historia General de las cosas de la Nueva España. México. Porrúa. SILLER, C. (año) Cómo entender a la Virgen de Guadalupe. Lugar. Editorial.

SILLER, C. L. (2001). «Guadalupe»: Bravo, 2001: páginas.

WECKMANN, L. (1993). «El influjo de la cultura medieval en el México colonial y moderno»: Bonfil Batalla, 1993: 11-32.

ZARAGOZA LARA, E. (2001). «Agua. Agua bendita»: Bravo, 2001: páginas.

ZARAGOZA LARA, E. (2001). «Curandería. Medicina tradicional»: Bravo, 2001: páginas.

ZARAGOZA LARA, E. (2001). «Muertos (día de)»: Bravo, 2001: páginas.

LA REFLEXIÓN TEOLOGICO-PASTORAL DE LOS SIMPOSIOS DE OALA SOBRE LA LECTURA DE SAN AGUSTÍN DESDE AMÉRICA LATINA

Juan J. Lydon, OSA
Vicariato de Chulucanas – Perú
jjlydon@gmail.com

Resumen.-

Los Simposios sobre la Lectura de San Agustín desde América Latina tienen como objetivo dar un aporte a la Nueva Evangelización. Parten de la perspectiva de que si es posible una relectura de San Agustín desde la época actual en nuestro continente. Los simposios rechazan la perspectiva que no hay relación entre San Agustín y la realidad de hoy en América Latina.

San Agustín tenía que reflexionar sobre «la realidad social que había de confrontar a diario... se daba en él una conversión desde su propia historia concreta, su mundo cultural, sus conflictos y ficciones... características del Norte de África en aquella época. No podía menos de sentirse interpelado por las desigualdades entre pobres y ricos; por la condición de tierra colonizada; por la relajación de las costumbres».

Estas siguen siendo realidades de nuestro continente, entonces la manera de reflexionar de San Agustín y su práctica pastoral frente a estas realidades pueden ofrecernos una luz para la respuesta cristiana de hoy y nuestro aporte a la Nueva Evangelización de nuestra América.

¿Qué aportes tenemos de estos simposios? Tenemos publicados en libros 4 Simposios. El primero fue en Lima en 1985 sobre San Agustín y la Liberación. El segundo fue

en Cochabamba sobre Práctica y Contemplación en América Latina (1989). El cuarto fue en Sao Paulo sobre La Ecoteología (1995), y el quinto fue en Lima sobre El mundo político-económico (1998).

Otros simposios no han sido publicados en libros. El tercero fue en México sobre La Inculturación (1991) que salió un unas separatas del Boletín de OALA, por su formato no son tan fáciles de encontrar, luego el sexto sobre Los Derechos Humanos (2002) en México, que fue publicado en parte en la página web de OALA, pero faltando muchas de las ponencias.

Palabras clave.-
Actualidad, relectura, pensamiento agustiniano, inculturación, liberación.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

Summary.-

The Symposiums on the reading of Augustine from Latin America have as objective a contribution to the New Evangelization. Starting from a perspective that if possible a rereading of St Augustine from the present epoch in our continent. The symposia reject the perspective that there is no relationship between St Augustine and the reality of today in Latin America.

Augustine had to reflect on «the social reality that had to be able to confront every day... it was a conversion from its own history, its cultural world, their conflicts and fictions... characteristics of North Africa in that time. Could not fail to feel challenged by the inequalities between rich and poor; by the condition of earth colonized; by the relaxation of morals».

Hese are still realities in our continent, then the way in which people thought of St. Augustine and its pastoral practice in front of these realities can offer a light for the Christian response to today and our contribution to the new evangelization of our America.

What contributions we have of these symposia? We have published in books 4 symposia. The first was in Lima in 1985 on St. Augustine and liberation. The second was in Cochabamba on Practice and contemplation in Latin America (1989). The fourth was in Sao Paulo on the Ecotheology (1995), and the fifth was in Lima on The world political-economic (1998).

Other symposiums have not been published in books. The third was in Mexico on the Inculturation (1991) that came out a few reprints of the Bulletin of OALA, by its format not so easy find, then the sixth on Human Rights (2002) in Mexico, which was published in part in the web page of OALA, but missing many of the communication.

Keywords.-

At present, rereading, thought Augustinian, inculturation, liberation.

INTRODUCCIÓN

Nos reunimos aquí para reflexionar juntos sobre los desafíos de la Nueva Evangelización en nuestro contexto actual. La expresión «Nueva Evangelización» aparece por primera vez en un documento eclesial en El Mensaje a los Pueblos de América Latina en la Conferencia de Medellín (1968) y que aparece dos veces en los documentos como «re-evangelización» (Pastoral Popular y Catequesis). Sin embargo la expresión toma fuerza en la Iglesia a partir del Papa Juan Pablo II, quien la utilizó por primera vez en Polonia, y luego en 1983 en su visita a Haití para impulsar las celebraciones del V Centenario de la Evangelización de América, expresando que más que una «reevangelización» necesitamos una «Nueva Evangelización»: nueva en su ardor, en sus métodos, en sus expresiones.

Los Simposios sobre la Lectura de San Agustín desde América Latina tienen como objetivo un aporte a esta Nueva Evangelización. Tenemos publicados en libros cuatro Simposios. El primero fue en Lima en 1985, sobre «San Agustín y la Liberación». El segundo fue en Cochabamba, sobre «Práctica y Contemplación en América Latina (1989)». El cuarto fue en São Paulo, sobre «La Eco-teología» (1995). Y el quinto fue en Lima, sobre «El Mundo Político- Económico» (1998).

Otros de los Simposios no han sido publicados en libros. El tercero fue en México, sobre «La Inculturación» (1991), que salió en parte en unas separatas del Boletín de OALA. Luego el sexto, sobre «Los derechos humanos» (2002) en México, fue publicado en parte en la página web de OALA, pero faltando la tercera parte de las ponencias. Hubo un séptimo programado en São Paulo sobre «Pentecostalismo», pero parece que no se llevó a cabo, o por lo menos no ha sido publicado en formato alguno. Se menciona un Simposio para la celebración de los 40 Años de la OALA (2009) en Santiago de Chile, pero esto no siguió la estructura

de los previos Simposios, ya que su enfoque era la historia de la OALA y no la lectura de San Agustín. Por eso no debe ser considerado como parte de esta serie de aportes sobre la lectura de San Agustín desde América Latina.

De los cuatro publicados en libros, que tienen un promedio de 350 páginas cada libro, podemos ver algunos de los aportes que ciertamente iluminen la posibilidad de una lectura actual del pensamiento de San Agustín en la realidad de América Latina.

También debemos señalar que en varios de los Simposios hay, al mismo tiempo, un Encuentro de Historiadores de la Orden con el fin de relacionar el tema del Simposio con la práctica de los agustinos a lo largo de su presencia en América Latina.

Una de las preguntas que salió al promover estos simposios en la OALA fue si era posible releer la obra de San Agustín desde una época tan distante de años y realidad geográfica, y tan distinta socialmente. La conclusión ha sido rechazar la perspectiva de que no hay relación entre San Agustín y la realidad de hoy en América Latina. San Agustín tenía que reflexionar sobre «la realidad social que había de confrontar a diario... se daba en él una conversión desde su propia historia concreta, su mundo cultural, sus conflictos y fricciones... características del Norte de África en aquella época. No podía menos de sentirse interpelado por las desigualdades entre pobres y ricos; por la condición de tierra colonizada; por la relajación de las costumbres» (García Sánchez, 1990: 7). Estas situaciones continúan siendo realidades de nuestro continente. Por eso la manera de reflexionar de San Agustín puede ofrecernos una luz para la respuesta cristiana de hoy y nuestro aporte a la Nueva Evangelización de nuestra América. En un artículo del P. Miguel Ángel Keller en el primer simposio, se expresa bien el desafío en hacer dicha lectura hoy diciendo: «No habló nunca Agustín de la sociedad de consumo,



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

pero sí de la insaciable avaricia de los ricos; ni del potencial evangelizador de los pobres, pero sí de su riqueza interior; ni de comunión y participación, pero sí de compartir, repartir, participar, etc. / La correlación debe buscarse... en la perspectiva global y en los contenidos de fondo.

En una palabra, la pregunta a responder sería si la perspectiva del pobre es central tanto en el pensamiento de S. Agustín como en la reflexión Latinoamericana. Creemos suficientemente justificada ya la respuesta afirmativa» (Keller, 1986: 169-170).

Habiendo visto que es posible hacer una relectura de San Agustín para el mundo actual de América Latina, vamos a ver el aporte de cada simposio.

PRIMER SIMPOSIO: SAN AGUSTÍN Y LA LIBERACIÓN (LIMA, DICIEMBRE 1985)

Los años de la década del 80 fueron de mucho debate sobre la Teología de la Liberación y eso se refleja en el tema escogido por el primer simposio, organizado como parte de la celebración del XVI Centenario de la Conversión de San Agustín y coincidiendo con los veinte años de la clausura del Concilio Vaticano II, poco después también de la primera declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la Teología de la Liberación y antes de la segunda declaración (Libertatis Nuntius de 1984 y Libertatis Conscientia de 1986).

El Simposio terminó con una Declaración que explica la razón de ser del Simposio: «Nos dirigimos hoy a cuantos están llamados a proclamar el Evangelio en la difícil coyuntura de Latinoamérica y el mundo. Es nuestro deseo que la luz que Agustín derramara sobre el pueblo pobre y humillado de su tiempo, vuelva hoy, renovada, a esclarecer el camino de nuestra Iglesia peregrina, de las comunidades cristianas en busca de la liberación y de

quienes, a partir de esta experiencia cristiana, elaboran una reflexión evangélica» (Declaración, 1986: 22)

En el primer simposio, 14 personas ofrecieron sus reflexiones que incluyeron teólogos de América Latina sin mucho vínculo con San Agustín, hermanos expertos en patrística de Europa sin mucho vínculo con la realidad de América Latina, y hermanos vinculados con el pastoral en América Latina con un profundo conocimiento de San Agustín. La idea fue que todos juntos, en diálogo, podían iluminar la realidad de América Latina con la luz de la práctica pastoral y reflexión teológica de Agustín de Hipona. Como ellos se expresaron en la Declaración final: «Sentimos... la necesidad de volver los ojos a su figura [Agustín], alimentarnos de sus enseñanzas, avivar su memoria de pastor y maestro, escuchar otra vez su voz vigorosa que en el Centenario de su Conversión a la Vida y al Hombre Nuevo nos llama a renovar sin descanso nuestras actitudes, a optar como pastores por el pueblo crucificado y doliente...» (Declaración, 1986: 23).

Sin lugar a dudas, la preocupación expresada varias veces fue la angustia sentida «ante la tragedia de millones de hombres del continente latinoamericano...». Es decir, la situación de la pobreza material que abarcó la mayoría del continente y fue el lugar teológico para entender la realidad en las conferencias episcopales de Medellín y Puebla.

La primera ponencia estuvo ofrecida por el P. Gustavo Gutiérrez, conocido mundialmente como uno de los pensadores originales de la Teología de Liberación, quien ofreció el primer tema como marco global del tema. La metodología de la teología latinoamericana expuesta por el P. Gustavo, que considera la teología como reflexión crítica a la luz de la Palabra, y por eso considerada como un segundo acto en el círculo hermenéutico, fue propiamente la manera para hacer una lectura adecuada de la obra inmensa de Agustín. Por lo cual

casi todas las ponencias vieron en Agustín un modelo de cómo actuar en una realidad de pobreza. Su práctica pastoral en defensa de los más pobres y marginados de su época fue subrayada en varias de las ponencias. Así, su modo de actuar era el punto de partida para iluminar su teología y comprender mejor su aporte para América Latina de hoy.

Podemos ver en las ponencias temas importantes para América Latina. Los aportes comienzan con una descripción del mundo en los tiempos de San Agustín, usando como base la obra de Hamman, posteriormente publicado en castellano por CETA y OALA, que observa que las acciones pastorales de Agustín «se basarán en dos principios: la creación y la encarnación. Por el primero, todas las cosas fueron creadas sin excepción para todos los hombres; por el segundo, Dios al hacerse hombre dignifica en igualdad a todos los hombres. Cualquier actitud contraria a estos principios es un atentado contra el plan de Dios. Resumiendo su doctrina: "la tierra y sus bienes fueron dados por Dios a todos, la existencia de pobres y necesitados es un insulto a Dios" (cita de Hamman, p. 143, en Álvarez, 1986: 73-74)¹. También subraya este tema en relación con toda la tradición diciendo: «Los Padres insisten en la necesidad de compartir para superar la pobreza, dando así testimonio de la justicia de Dios... La Iglesia en esta época, aunque tenga deficiencias, es consciente de su obligación de iluminar a una sociedad en tinieblas» (Álvarez, 1986: 69). Por eso el autor insiste en las consecuencias de la pastoral de San Agustín, diciendo: «San Agustín recurre a la autoridad de la Iglesia primitiva como la verdadera Iglesia: "la única y verdadera Iglesia es la Iglesia de los Apóstoles, la Iglesia de los pobres, la Iglesia de Jesucristo"» (cita de Hamman, p. 239, en Álvarez, 1986: 75).

El siguiente tema se enfoca sobre el caminar de Agustín en y con su pueblo, con su comunidad cristiana, resaltando las principales características

de este común caminar: aprendizaje y enseñanza, defensa y apoyo de los débiles y necesitados, predicación de la palabra de Dios...» (Pérez de Guereñu, 1986: 93). A la base de esta práctica pastoral se mantiene lo siguiente:

«Creemos que no es exagerado afirmar que Agustín lee el evangelio con ojos de pobre y... leer el evangelio con ojos de pobre es el único modo válido de leer el evangelio» (Pérez de Guereñu, 1986: 110). Luego el autor comenta: «El remedio que Agustín aconseja para contrarrestar y anular la fuerza de atracción del ídolo de la riqueza es "pensar en los pobres". Pero no es un puro pensar. El pensar en los pobres implica, en la mente de Agustín, pensar en Cristo indigente, y este pensamiento ha de llevar a la acción: Dar al pobre es dar a Cristo; pero -e igualmente aquí en la línea de la más firme y auténtica tradición patrística- "no le das a Cristo de lo tuyo, sino de lo suyo"» (Pérez de Guereñu, 1986: 124).

La Conferencia de los Obispos Latinoamericanos en Puebla (1979) marca un importante punto de referencia para toda América Latina. El aporte del P. Miguel Ángel Keller se enfoca sobre la opción preferencial por los pobres hecho explícito en dicha Conferencia, y su relación con el tema de pobres y la pobreza en San Agustín. Vincular los dos siempre es posible, tomando en cuenta ciertos peligros que el autor explica claramente. Comenta al final de su aporte: «"La causa de los pobres es la causa de Cristo" (Mensaje a los Pueblos de América Latina, n. 3) o "exigencia evangélica de pobreza como solidaridad con el pobre, para que éste no sea seducido por la riqueza y los ricos se conviertan de su egoísmo" (DP 1156), serían quizás las formulaciones más adecuadas de la perspectiva básica y coincidente en la reflexión teológico-pastoral de Agustín y de América Latina» (Keller, 1986: 169-70).

En el debate sobre el tema «liberación» se ha insistido mucho en la idea de «liberación integral»

¹ Las citas de Hamman son de la edición de París de 1979.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

para que no se caiga en una perspectiva reducida de la palabra. El siguiente aporte del Simposio quiere mostrar que la visión realista de San Agustín «del hombre y de la sociedad y su concepción de la "Mediación" de Cristo en el ámbito de la fe trinitaria más sentida, le llevan siempre a desembocar en la ética del amor social... [que] implica siempre para S. Agustín la noción más radical de justicia, fundada en la fraternidad universal y en la voluntad del Creador de todos los bienes, de tal modo que el pobre y el necesitado encarnan en sí al mismo Jesucristo» (Turrado, 1986: 175). Dice el autor que cabe bien en el pensamiento agustiniano la frase «liberación integral del hombre, tal como de muy buen acuerdo la usa la "teología latinoamericana de la liberación"... que implica la liberación de todas las miserias y alienaciones del hombre» (Turrado, 1986: 176).

Otra ponencia interesante es la del gran agustinólogo, Tarcisio van Bavel, titulada: «Agustín, ¿teólogo de la liberación?». Comenta que «podemos sacar la conclusión que no existe una gran diferencia entre Agustín y los teólogos de la liberación de nuestros días... El apostolado de Agustín estuvo enfocado claramente hacia la liberación de hombres y mujeres... sería una equivocación considerar la teología de la liberación de nuestros días como un fenómeno completamente nuevo y sin ningún punto de contacto con la tradición de los primeros cristianos. Agustín es un testigo» (van Bavel, 1986: 214-215).

Finalmente, mencionamos la ponencia del P. Vittorino Grossi del Instituto Patrístico «Augustinianum» de Roma, quien estuvo presente en los primeros cinco simposios. Aquí habla de las relaciones Iglesia-Mundo en el pensamiento de San Agustín, enfocando su propuesta en La ciudad de Dios, y rechazando la idea que hay una huida del mundo diciendo: «El tiempo de la historia une las dos ciudades que caminan juntas, dejando emerger no su división sino el empeño de los cristianos como

de todos los hombres en el seno de la experiencia de vida común a todos... La unidad es ciertamente aparente, y al final se disolverá dando lugar a la separación definitiva de las dos ciudades según el amor que les ha inspirado la existencia; pero al interior de la unidad de la historia estamos llamados a actuar. Aquél que quisiera evadir este deber, será por esta misma razón condenado» (Grossi, 1986: 328).

Se puede ver en el primer Simposio una respuesta a la pregunta si las circunstancias de la vida, la práctica pastoral y la reflexión teológica de Agustín podían ofrecer pautas concretas para la pastoral y reflexión teológica de América Latina, como algo distinto de otras partes del mundo económicamente llamados los países desarrollados. Los dos enfoques de la época actual son distintos, como Gustavo Gutiérrez mencionaba en su ponencia, diciendo: «En América Latina, el desafío no viene en primer lugar del no-creyente, sino del no-persona, es decir de aquel que no es reconocido como persona por el orden social existente: el pobre, el explotado, el que es sistemática y legalmente despojado de su calidad humana...» (Gutiérrez, 1986: 38.)

La conclusión unánime en los aportes es que Agustín ofrece mucho que puede vincular su pastoral y reflexión teológica con América Latina. Por eso una re-lectura de San Agustín desde y para América Latina es posible y deseable. Así, con esta conclusión, el primer Simposio trazó un hilo conductor naturalmente a la serie de simposios que lo siguieron.

SEGUNDO SIMPOSIO: PRÁCTICA Y CONTEMPLACIÓN EN AMÉRICA LATINA (COCHABAMBA, ENERO 1989)

El segundo Simposio parte de la convicción de que «la misma realidad es un lugar teológico, es decir, donde se encuentra Dios mismo, objeto

de toda contemplación» (García Sánchez, 1990: 7) y quiere continuar lo comenzado en el primer Simposio de «releer la obra de San Agustín... desde una sociedad creyente y sometida a condiciones de vida infrahumanas» (García Sánchez, 1990: 7). Es decir, como Gustavo Gutiérrez mencionaba en el primer Simposio, el punto de partida de la reflexión no es la crisis de creer o no, característica de una Europa económicamente desarrollada, pero con creciente tendencia al secularismo; sino, el ser reconocido como persona o no, visto desde la realidad de América Latina donde la gran mayoría son creyentes, pero viven en situaciones de pobreza y violencia no encontradas en el llamado «viejo mundo».

La relación entre práctica, o praxis, y la contemplación es el hilo conductor de este Simposio. En la introducción vemos el enlace entre los dos términos: «Vamos descubriendo poco a poco que la espiritualidad es un proceso integral en que están comprometidas todas las facultades del ser humano. Por eso la contemplación viene a ser la sensibilidad para ver al Dios de Jesucristo que nos habla desde las situaciones concretas de la historia» (García Sánchez, 1990: 10).

El Simposio está dividido en tres partes. La primera «está dedicada a los temas latinoamericanos: sus formas inmemoriales de hacer contemplación, la espiritualidad subyacente a cada cultura, el universo de las concepciones indígenas...» (García Sánchez, 1990: 11); la segunda a examinar el aporte de San Agustín y su práctica pastoral en relación con las culturas de su época; y la tercera es un reflejo de este diálogo entre América Latina y Europa, reflexionando sobre la influencia de la espiritualidad latinoamericana en movimientos laicales de Europa actual.

En la primera parte se inicia, como fue hecho también en el primer Simposio, con una reflexión de un conocido teólogo latinoamericano. En el pri-

mero fue Gustavo Gutiérrez y en el segundo es Segundo Galilea, que pone el marco de reflexión con la relación entre praxis y contemplación. Insiste en una necesidad de unir las dos cosas, es decir, la praxis por la liberación integral y la contemplación para mantener clara la relación con Dios y lo incompleto de toda respuesta humana. «¿Qué desafíos ofrece esta espiritualidad de la liberación a los cristianos de América Latina, para que sea realmente vivida uniendo la praxis a la contemplación? Primeramente, tomar en serio la praxis por el pobre... segundo evitar una cierta... sobrevaloración de la praxis. Ésta es siempre insuficiente, tanto en el campo de la evangelización como de la acción social y política... Tercero... valorar la cruz cristiana y la práctica de la contemplación por sí misma. La cruz, porque ésta es inevitable en el camino de la praxis y es necesario devolverle todo su significado espiritual y liberador, integrándola en esta espiritualidad. Y la práctica de la contemplación... porque sin ella la praxis no es plenamente cristiana» (Galilea, 1990: 28-29).

Después de esta reflexión general, se examina la realidad latinoamericana. En este segundo Simposio se abordan situaciones que no están muy subrayadas en el primero:

- 1) La realidad de los pueblos indígenas;
- 2) La realidad de la violencia muy presente en los países de América Latina;
- 3) La realidad de la presencia de nuevos movimientos religiosos o las sectas. Veamos brevemente estas reflexiones nuevas y luego volvemos a lo que es el punto de partida principal, el enfoque semejante del primer simposio, es decir la realidad de la pobreza económica.

En el año 1989 estamos en las preparaciones para el V Centenario de la Evangelización y un despertar en el campo de reflexión teológica sobre los pueblos indígenas. Con notables excepciones, como es el CETA de Iquitos, se puede decir que la



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

reflexión teológica en América Latina todavía no estaba tomando en cuenta la variedad cultural que existe entre todos los pueblos indígenas presentes en todos nuestros países. Es notable que los documentos de la Conferencia Episcopal de Medellín ni mencionan a los indígenas; en Puebla sí son mencionados, pero desde la óptica de su pobreza material y casi nada de su variedad cultural. Por eso el Simposio de Cochabamba se adelanta a lo que, a partir de la conferencia de Santo Domingo, será un nuevo enfoque de reflexión en América Latina, es decir, la riqueza y variedad cultural de sus muchos pueblos y culturas. Varios de los aportes del Simposio enfocan sobre esto, describiendo desde la realidad andina hasta la de los pueblos de la Amazonía y su gran variedad de espiritualidades. Cito uno de los aportes:

«...para los indígenas amazónicos la contemplación es un camino, si bien individual, que conduce a una praxis transformadora del mundo. La comunión con la divinidad, objetivo de toda práctica mística, es para los indígenas amazónicos no una finalidad en sí misma, sino un recurso mediante el cual transformar la realidad cotidiana propia y de los otros» (Santos Granero, 1990: 75). Se ve esto en «su esfuerzo por cambiar la realidad del ser humano colectivo, realidad caracterizada por la existencia del mal, la enfermedad y la muerte. En este sentido la praxis religiosa indígena coincide con los postulados renovadores de la teología de la liberación, que establecen la necesidad de una unidad entre contemplación y acción; y entre conversión personal y transformación social, y que destacan el sentido colectivo que debe tener el camino espiritual hoy en día» (Santos Granero, 1990: 76).

Otra dimensión nueva en este segundo Simposio es una reflexión sobre la realidad de la violencia en nuestro continente. Desde los años 1960s, especialmente en Colombia con las FARC, y los 1970s particularmente en Centroamérica, víctima de una lucha entre las dos superpotencias de la época, los EEUU y la Unión Soviética, hay un aumento de movi-

mientos guerrilleros en América Latina. En los años 80s esto se extiende a otros países como el Perú, y Argentina. Por otro lado hay una fuerte presencia de gobiernos militares promoviendo la Doctrina de Seguridad Nacional como respuesta a estos movimientos. Sin entrar en los detalles de estos movimientos y los gobiernos militares, la realidad es que en América Latina la violencia terrorista y la respuesta militar han dejado un número enorme de muertos, una destrucción económica significativa y un efecto psicológico enorme en la población. La realidad de la violencia no puede separarse de la realidad de la pobreza, pero son dos enfoques con matices distintos. No fue un tema de reflexión del primer Simposio, aparece aquí en el Segundo, sin ser tema principal.

El aporte examina la violencia desde sus raíces, usando la expresión de Medellín «violencia institucionalizada» para ver la realidad de la violencia terrorista y lo que es, muchas veces, una respuesta represiva contra los pueblos pobres, como fruto de las estructuras injustas y el abandono de los pobres por parte de los gobiernos. Como dice el autor: «Frecuentemente decimos que la expansión del terror y de la que llamamos guerra sucia interpelan nuestras conciencias y nos sobrecogen. Nos preguntamos qué ha pasado para que todo esto suceda. Pero no siempre estamos dispuestos a aceptar que ese horror lo hemos creado nosotros, en cuanto sociedades humanas. Es parte del rostro de la realidad que hemos construido y habita aquello que hemos dejado de construir» (Béjar, 1990:105).

Otro tema nuevo en este Simposio es la realidad de los nuevos movimientos religiosos y las sectas en América Latina. De hecho es una realidad importante en nuestro continente, teniendo en cuenta que más personas han dejado la Iglesia Católica en los años 1980s que las que dejaron la Iglesia en la historia de la Reforma Protestante en Europa. Es llamativo que la anterior llevó a la Iglesia

a una profunda reflexión y generó una Reforma Católica con el Concilio de Trento. Pero la salida masiva de millones de latinoamericanos de la Iglesia ha despertado poca reflexión de parte de la Iglesia latinoamericana hasta que llegamos a Aparecida ya en 2007. En este Simposio de 1989 encontramos una concientización de lo que está pasando, aunque con dos perspectivas muy diferentes. Un pastor boliviano alerta sobre la presencia de las sectas diciendo:

«Con la penetración de diferentes sectas y con siglas desconocidas, estos señores esconden su ideología con el manto religioso para luego engañar directamente a nuestros pueblos. Primeramente les convierte en individualistas, luego les transforma en enemigos de su propia raza, fanáticos de la Biblia y solamente esperan una vida futura...» (Guachalla, 1990: 37).

Mientras que otro autor examina los grupos más grandes, como el Pentecostalismo, y comenta: «sus formas de expresión no racionales y su culto emotivo los dota de una gran capacidad para llegar al corazón y a la mente de las clases humildes y sufridas. En consecuencia, se acomoda y encultura [sic] con facilidad en los medios populares locales y... a veces se presta como un espacio donde pueblos indígenas pueden reconstruir y re-expresar su identidad y sus vivencias religiosas ancestrales» (Damen, 1990: 51).

Mientras que estos tres temas ocupan un lugar importante en la reflexión sobre la realidad, al fondo hay siempre el enfoque de la pobreza económica que marca el continente y es una de las tristezas que unen las realidades de todos nuestros países. El aporte de San Agustín se dirige principalmente hacia esto por ser parte de la realidad que él mismo vivió. Los aportes de los autores sobre San Agustín se enfocan sobre su relación con la cultura y su perspectiva sobre la pobreza. Vemos brevemente.

En cuanto a su relación con la cultura, se ve que Agustín, más que otros padres de la Iglesia, ve lo positivo en las filosofías, herejías y prácticas de su época que no coinciden con la fe cristiana. Él muestra «una postura de apertura crítica o, si se prefiere, de diálogo, caracterizado por la disponibilidad para acoger y recibir cuanto de bueno y verdadero, a la luz de la fe, se puede encontrar en el otro. La postura de San Agustín frente a las otras culturas no fue de contraposición o de condena pura y simple, sino más bien una postura respetuosa y fecunda de reconocer en el otro aquellos elementos comunes que permiten el encuentro y el diálogo.

A partir de estos elementos comunes es posible llevar al interlocutor al descubrimiento de otras verdades, contenidas en la fe cristiana, y al descubrimiento de la falsedad de otras opiniones, antes tenidas por verdaderas» (Cipriani, 1990: 169). Esta actitud muestra en la mayoría de los casos un deseo de dialogar con la realidad que no es común en su época. Pio de Luis comenta: «Hablar de Agustín como evangelizador de la cultura supondrá... entrar en su mente para conocer su forma de pensar y sentir... para percibir hasta qué punto sintonizaba él... con ella y con la praxis de ella derivada... y cuál fue en concreto su actuación en orden a conformar al evangelio las conductas o usos sociales: cuales suprimió, cuales modificó, cuales reorientó, y el modo cómo procedió en este proceso» (de Luis, 1990: 212).

De hecho la metodología empleada por Agustín de entrar en la cultura y descubrir allá las luces y las sombras, en muchas maneras está cerca de la metodología latinoamericana de hacer la teología, porque Agustín sigue los siguientes pasos:

- 1) Observación de la realidad;
- 2) Valoración religiosa a la luz del Evangelio;
- 3) Planificación de objetivos, de medios y de modos; y
- 4) Ejecución del plan (de Luis, 1990: 255). En otras palabras, vemos aquí el Ver- Juzgar-Actuar que es la



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

metodología de la mayoría de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas.

Es importante señalar que actuar para cambiar la situación es fundamental en San Agustín. «En un tiempo de angustia y desesperación no se limitó a una confrontación académica... Supo ser también sumamente concreto al ayudar a las víctimas de las crisis económicas y sociales, hasta gestos desacostumbrados... como aquel de hacer fundir los vasos sagrados de la Iglesia para el rescate de los prisioneros y ayuda de los necesitados» (Cipriani, 1990: 187).

Su obra maestra de La ciudad de Dios ofrece una perspectiva teológicamente profunda de la necesidad de responder a la situación de injusticia y tratar de cambiarla. «El análisis de las referencias escriturísticas que Agustín introduce en la primera frase del prólogo a La ciudad de Dios, emerge con suficiente claridad cuál fue su actitud espiritual ante el momento histórico, particularmente conflictivo, en que vivió, y ante las consiguientes tensiones culturales y religiosas: por una parte, con lúcido realismo, denuncia lo negativo que hay en la historia, sin esconderlo, ni enmascararlo; por otra, con igual lucidez y profundidad de fe, indica la meta a la que tiende la historia, consciente de que el conocimiento de las promesas eternas no constituye un refugio al que acogerse ante las dificultades de los tiempos, sino más bien una fuente de energía y un criterio interpretativo de la realidad, un medio para sostener la esperanza y discernir el camino para alcanzarla» (de Luis, 1990: 202).

La situación de la pobreza económica, como falta de lo suficiente para una vida digna, es parte de la realidad que Agustín tenía que enfrentar. El término Iglesia de los Pobres, mencionado por el Papa Juan XXIII un mes antes del Concilio Vaticano II (11 setiembre 1962)², y hecho de nuevo por

2 «... la Iglesia se presenta como es y como quiere ser, como Iglesia de todos, en particular como la Iglesia de los pobres» (Radiomensaje de su Santidad

el Papa Francisco: «¿Cómo me gustaría una Iglesia pobre y para los pobres!»³ es un criterio central de la teología latinoamericana. En el primer Simposio esta ha sido también una observación, citando la obra maestra de Hamman. En el segundo Simposio, se hace la observación: «podemos decir que para San Agustín la Iglesia es la Iglesia de los pobres, ya que las posesiones y bienes que tiene son de los pobres y la Iglesia misma es su posesión. Por otra parte, la Iglesia es también de los pobres porque está formada por miembros pobres. Y esto en tres sentidos: Histórico, ya que la Iglesia nació y comenzó a vivir compuesta de hombres pobres. Teológico: la Iglesia está compuesta de miembros pobres, ya que son miembros de Cristo pobre y también de un pueblo pobre y el Cristo total (Cristo + Iglesia) es un pobre. Y social: La Iglesia es pobre cuando lo que posee es para los pobres, ya que a ellos pertenece y porque ellos también pertenecen a la Iglesia» (Gómez Martín, 1990: 332-333).

«Agustín desarrolla el tema de la pobreza exactamente siguiendo el itinerario bíblico. Entre los ricos y los pobres, a pesar de su justicia absoluta, Dios, que está presente en los ricos y en los pobres, porque está presente en el hombre, se pone siempre de la parte del pobre. De este modo, Agustín enseña a su grey que Cristo, presente en el rico y en el pobre, porque uno y otro son miembros de su cuerpo, está presente, sin embargo de manera singularísima en el pobre, identificándose con él... » (Mara, 1990: 367).

Esto lleva a Agustín a la práctica de la limosna como signo de solidaridad con el pobre y también propone un concepto nuevo de la propiedad, es decir contrario de la norma legal de su época donde la propiedad privada era absoluta y

Juan XXIII un mes antes de la apertura del Concilio Vaticano II, martes 11 de setiembre de 1962)

3 Papa Francisco en la Audiencia a la Prensa Internacional que siguió al Cónclave, 13 de marzo de 2013.

que el derecho de tener no contemplaba una limitación basada en la idea de justo uso. Agustín, sin embargo, puso como criterio «el buen uso», lo que en nuestra época se llamaría «hipoteca social»⁴ a la propiedad privada. Esto es un nuevo concepto para esta época romana, que después entrará en el código de Justino.

«Para Agustín es un deber improrrogable restablecer entre los hombres la igualdad que, rota por el pecado, ha dado lugar al pobre y al rico. Para restablecer esta igualdad el medio concreto que propone es el de compartir, a través de la práctica de la limosna. Agustín acepta la justa posesión de bienes, pero verifica si la posesión es justa, constando el buen uso que se hace de los bienes» (Mara, 1990: 367). «La aportación agustiniana a propósito de la función social de la propiedad privada y de las riquezas es de gran importancia... / El concreto, Agustín propone además la norma del compartir a través de la limosna; establece como orientación que lo superfluo es lo que el rico debe eliminar de sus propios bienes para darlo como limosna, y dice también lo que entiende por superfluo: lo que queda después de haber satisfecho lo que es indispensable para vivir» (Mara, 1990: 368).

Podemos añadir al final del tema de la pobreza y los pobres que para Agustín la «vida cristiana pasa por la pobreza y por el pobre, por la humildad y por la misericordia/solidaridad.

Y si el cristiano quiere ser auténtico pobre, pobre evangélico o de espíritu, no le resta otro camino que el de la humildad (saberse pobre, aceptar su pobreza) y el de la solidaridad (optar por los pobres o anonadarse, adquirir la identidad del pobre y compartir con él lo que tiene y lo que es).

4 Juan Pablo II comenta en el Discurso Inaugural de Puebla: «cuando la riqueza creciente de unos pocos sigue paralela a la creciente miseria de las masas, es entonces cuando adquiere carácter urgente la enseñanza de la Iglesia, según la cual sobre toda propiedad privada grava una hipoteca social».

A través de esta humildad y solidaridad se caminará en la construcción del Reino de Dios, de la fraternidad universal y también se llegará al encuentro con Dios» (Gómez Martín, 1990: 339).

TERCER SIMPOSIO: SAN AGUSTÍN Y LA INCULTURACIÓN (MÉXICO, ENERO 1992)

En la ciudad de México, en enero 1992, tuvo lugar el Simposio sobre el tema de la Inculturación con miras a la Conferencia Episcopal de Santo Domingo que se acercaba y el V Centenario de la Evangelización. Lamentablemente no fue publicado en un libro, pero algunas de las ponencias salieron en forma de separatas en el Boletín de OALA, y en este formato son difíciles encontrar. Sin embargo, revisando las separatas de aquel tiempo, no se identifican cuáles temas eran del Simposio y cuáles temas son de otras fuentes.

No se puede decir nada definitivo sobre los contenidos del mismo. Posibles aportes, basándose en los temas de las separatas, son: Tema 5 - Roberto Jaramillo, «Fray Alonso de la Veracruz y su interpretación de la conquista»; Tema 6 - Francisco Morales, «Carisma y espiritualidad agustinianas: ¿Qué futuro?»; Tema 7 - Miguel Ángel Keller, «Medellín, Puebla, Santo Domingo: una Iglesia con rostro latinoamericano. Evangelización y culturas»; Tema 8 - Vittorino Grossi, «Los Cristianos y la Inculturación»; Tema 13 - Juan J. Lyon, «Inculturación de la Escatología de San Agustín». Pero como no hay clara indicación de que estos sean temas presentados en el Simposio, por lo que no podemos ofrecer más que estas brevísimas indicaciones.

CUARTO SIMPOSIO: ECOTEOLÓGÍA (SÃO PAULO, ENERO 1995)

A la luz de la Cumbre Mundial de las Naciones Unidas sobre la Ecología realizada en Brasil en 1992 (Eco '92), la Asamblea de OALA celebrada



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

en Chile fijó el tema de la Ecoteología para el cuarto Simposio. Fue realizado en coordinación con la Federación Agustiniense de Brasil (FABRA) que une todas las ramas de la vida religiosa que siguen la Regla de San Agustín. Siguiendo la metodología de Ver-Juzgar-Actuar, los primeros aportes son una panorámica sobre la realidad actual en cuanto al tema de la ecología (ver), y luego una evaluación que puede ofrecer San Agustín (juzgar), terminando con unas opciones orientadoras de acción (actuar) para promover lo que ha sido denominado «desarrollo sostenible»⁵

El apartado sobre la realidad tenía el aporte de unos hermanos de Brasil muy vinculados con el tema del medio ambiente y la pobreza. Se hizo la observación de que el hambre en Brasil es un fenómeno moderno, porque el proceso de desarrollo ha marginado la gran mayoría de la población. Como se expresa: «Volviendo a la cuestión del hambre, que hoy moviliza a partes importantes de la sociedad brasileña, es oportuno recordar que entre todos los sectores de nuestra economía, lo que más se modernizó y creció en volumen y productividad fue el sector agrícola y agroindustrial.

Mientras tanto, vale recordar que en 1980 el brasileño consumía en media, 22 kg de carne al año. Diez años después, en 1990, esta cantidad se redujo a 11 kg. De aquí se concluye que no existe ninguna relación entre la modernización y el desarrollo de la agricultura brasileña y el mejoramiento de las condiciones de alimentación de nuestro pueblo. Por el contrario, la conclusión que se impone, inevitablemente, es que, en el Brasil, el hambre es moderna» (Pereira de Silva, 1996: 8).

Otro aporte lo dio un franciscano que fue

⁵ El término «desarrollo sostenible» se formalizó por primera vez en un documento fruto de los trabajos de la Comisión Mundial de Medio Ambiente y Desarrollo de Naciones Unidas, en 1987. Dicha definición se asumió en el Principio 3º de la Declaración de Río (1992) y desde aquel entonces es un término común en el tema del desarrollo. Parece que su primer uso en un documento de la Iglesia es en 1996, «Hambre en el Mundo», del Pontificio Consejo Cor Unum (§ 8 y § 31).

coordinador de los ONGs en la Conferencia de la ONU (Eco '92). Propuso la necesidad de una ecología desde valores de nuestras espiritualidades, concluyendo sus observaciones sobre el rol de los religiosos en la promoción de un nuevo paradigma para enfrentar la crisis ecológica: «Los valores de la Justicia, de la Paz, y Ecología (Integridad de la Creación, Salvaguarda de la Creación, Reverencia a la Creación) son pilares de una nueva construcción. Son tres ángulos envueltos por el mismo círculo, del nuevo paradigma en elaboración» (Silva, 1996: 44).

El aporte del P. Joaquín García acerca de los pueblos indígenas y el medio ambiente hizo recordar que el manejo adecuado de los recursos naturales indica cómo numerosos pueblos, que por milenios han mantenido un equilibrio que brota de su propia cosmovisión cultural, nos pueden enseñar mucho. Sin embargo, al mundo moderno no le interesa este tesoro milenario, sino la ganancia económica momentánea. Vemos algunos de sus aportes:

- «En este amplio marco religioso los indígenas mantienen una simbiótica relación con el paisaje, el mundo acuático de arriba y de abajo; realizan una rigurosa taxonomía y clasificación de las aguas, las zonas inundables y la tierra firme, el paisaje terrestre, el paisaje de los sueños, los ciclos estacionales, los territorios... Es una humanización del universo» (García Sánchez, 1996: 20).
- «Hoy no se percibe en el horizonte más que un solo camino y paradigma para los pueblos despojados de la tierra: el del capitalismo que, a pesar de las bondades que se le atribuyen, tiene dentro de sí el peor de los gérmenes patógenos: la exclusión» (García Sánchez, 1996: 23).

Se observa un hilo conductor entre todos temas abordados, que es la necesidad de una nueva manera de plantar el debate sobre la ecología y el

medio ambiente. Si el punto de partida es el desarrollo entendido en forma económica e inmediata, vamos en un camino que al corto o largo plazo va a resultar en la destrucción del medio ambiente y la aniquilación de los pueblos que ocupan los grandes espacios de la Amazonía, pulmón del mundo, y tesoro en los ojos de los empresas multinacionales. El cambio una perspectiva es desde abajo, es decir, comienza con los pueblos que ocupan estos espacios; y desde adentro, es decir, basada en su experiencia y sabiduría, que terminará con un diálogo más fructífero para proteger el medio ambiente en bien de la humanidad. Con estas observaciones sobre la realidad el Simposio preguntó: ¿qué nos ofrece San Agustín sobre este tema? A primera vista parece difícil pensar que ofrezca mucho, ya que el mismo tema de ecología es nuevo en la reflexión teológica. Yendo, sin embargo, en profundidad, se ve que el santo tiene mucho para decirnos.

El primer aporte sobre San Agustín fue ofrecido por una geógrafa del Perú, quien nació y creció en la tierra de San Agustín. Hizo una presentación sobre la realidad del medio ambiente en tiempo de Agustín, explicando desde las cartas y sermones del santo cómo él llevaba ya en su mente las imágenes y sensaciones del paisaje que le ayudó a enseñar a su pueblo. Estas son algunas de sus reflexiones:

- «El Santo que a través de la oración reconocía la necesidad de entrar dentro de él para subir al Padre, sabía también indudablemente que sólo entrando dentro de él podía también abrazar la creación entera: Creador y creación. Además, el pastor de almas en contacto constante con comerciantes, sedientos de riquezas, señores y jóvenes en busca de una vida fácil y de diversiones, con esclavos y con una multitud de pobres, era muy consciente de que en el fondo de todo problema y como su raíz, hay muchos criterios materialistas, individualistas e inhumanos. Por eso, su esfuerzo constante de reordenar la sociedad, una sociedad plu-

ral reflejo de la diversidad de la naturaleza, una sociedad parte de una creación que no puede entenderse afuera del contexto de la Salvación» (Bernex, 1996: 69).

- «San Agustín ama la naturaleza, la observa, la contempla y repetidamente comparte su gozo con sus fieles y les hace crecer en responsabilidad: todo para el hombre, entregado como responsabilidad y como tarea. Todo para el hombre, recibido como vocación para que el hombre fuera creador junto con Dios» (Bernex, 1996, 71-72).
- Y termina con la siguiente observación muy elocuente: «No podemos evitar de pensar en San Agustín como en un Doctor de la Iglesia, cierto; pero también como en un precursor de genio, un proto ecoteólogo cuya fe en el Dios trino ocupa un lugar fundamental en una teología ecológica» (Bernex, 1996: 73).

Hubo tres aportes de profesores que vinieron de Italia, vinculados en diferentes maneras con el Instituto Patrístico «Augustinianum». Los tres partieron de un examen del libro del Génesis. Primero como interpretar «los gemidos de la creación» en la carta de Pablo a los Romanos. Agustín, luchando contra los maniqueos, quienes dividen el mundo como resultado de dos principios coeternos y ven lo material como fruto del mal y lo espiritual como fruto de la luz, quería mostrar la unidad de toda la creación como obra del mismo Creador. Así su interpelación de san Pablo nos da una de las claves de la ecoteología agustiniana: la unidad de toda la creación, la necesidad de tomar en cuenta la complejidad de todo y cómo este todo debe estar bajo la fuerza divina del plan del Creador.

Otro aporte examinó el libro de las Confesiones y la reflexión en ellas sobre el libro del Génesis. Se notó que para Agustín la creación es el primer



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

libro de Dios (la Biblia será el segundo libro de Dios), que muestra la acción misericordiosa del Creador, que Agustín veía reflejada en su propia vida. De aquí extrae unos puntos claves: la unidad de toda la creación como lugar salvífico de Dios y la necesidad de ver la realidad como el libro en el cual Dios se revela, uniendo creación y salvación. Como la profesora Mara observa, «Agustín afirma la estrecha relación existente entre confesión del propio pecado y salvación misericordiosamente dada por Dios. Pero si hasta el décimo libro de Las Confesiones Agustín ha presentado esta relación a través del itinerario de su vida... ahora él establece esta relación entre confesión y salvación en el comentario sobre Génesis 1-2... el propósito del autor de querer hacer también de los últimos libros una verdadera confessio, [de alabanza, de pecado, de fe], porque también en ellos se alaba a Dios por la grandeza, sabiduría, bondad que él manifiesta no sólo a través de sus intervenciones en la vida del hombre, sino también a través de las obras de la creación...» (Mara, 1996: 229-230). «El propósito de Agustín es establecer un paralelismo entre los días de la creación, el desenvolverse del hombre a través de las edades de su historia; por consiguiente, para Agustín están profundamente correlacionadas creación, historia de la humanidad y la del hombre individual» (Mara, 1996: 235). Concluye diciendo: «Agustín muestra haber leído la acción misericordiosa de Dios no sólo en aquel libro que es su vida, sino también en aquel gran libro que es la creación, en el cual todo hombre puede leer el amor de Dios creador, dador de la dádiva del universo y de la vida» (Mara, 1996: 241).

El obispo agustino recolecto Monseñor Azcona ofreció dos ponencias, la primera comenzando con la interioridad de San Agustín como punto de partida de una antropología estructuralmente ética y transformadora, y la segunda en la que considera cómo Agustín plantea conceptos que, en la actualidad, revelan las estructuras de pecado en la sociedad, que han resultado en un modelo

de crecimiento ilimitado y, como consecuencia, ha llevado al mundo a su actual crisis ecológica. La alternativa agustiniana es otra historia humana, forjadora de la justicia, la solidaridad y la paz para la humanidad y para el cosmos. «Los procesos de la historia... están determinados por esta dialéctica: amor social-amor privativo... Los reflejos sociales y cósmicos de estos dos amores son los que definen y forjan la historia humana. En la raíz de la opción por el amor o por el odio en el corazón del hombre se encuentra el futuro de la humanidad... La Ciudad de Dios nos ayuda a descubrir la dimensión fundamentalmente ética de la historia y de las sociedades» (Azcona, 1996a: 109). «Desde el punto de vista agustiniano, el vínculo del hombre con los animales reviste un aspecto moral. El uso de las cosas naturales solo se justifica si el ser humano permanece fiel a la ley divina y administra las demás cosas inferiores a él sin ambición y ciega concupiscencia; es decir, de acuerdo con la ley de Dios. Agustín mira con pena como el pueblo se complace en consumir más bienes que los animales y no cuida la naturaleza de los animales más que en función de su provecho» (Azcona, 1996b: 190). «Una actitud de sabia simplicidad, de humildad fundamental aceptando la criaturalidad de las cosas y de sí mismo, es lo que el hombre necesita para comprender la naturaleza y la actitud a adoptar con ella. Esta humildad desemboca en la purificación, huyendo así del desequilibrio eco-ontológico y humano del pecado perverso de amar las cosas en la codicia e invirtiendo su destino y estructura. El hombre, según Agustín, centro y fin de la creación en cuanto totalmente orientado y dependiente de Dios, es también su guardián y agricultor. Pero administrador sin codicia, ni concupiscencia» (Azcona, 1996b 221).

Finalmente hay dos ponencias, elaboradas en conjunto por PP. Roberto Dodaro y Juan Szura, sobre la visión de San Agustín en contraste con una visión ecológica promovida por un corriente que se llamaba «Creación-centrada». En 1993 el

teólogo más conocido de este pensamiento, el dominico Matthew Fox, fue censurado en algunos de sus principios y decidió dejar su Orden y eventualmente la Iglesia Católica. Las ponencias proponen una interesante lectura porque plantean la sospecha de que esta visión ecológica, que se centra más sobre elementos locales, se olvida de una visión global, por lo cual termina ayudando a los países ricos y a empresas multinacionales, desvinculando el tema ecológico del tema de la pobreza y la justicia social, facilitando así los fines de los más poderosos.

Es lo que los autores llaman una trampa, diciendo: «Esta trampa consiste en la concentración de la atención global sobre la amenaza ecológica de entidades y factores más pequeños, también del consumismo individual, mientras se ignora la amenaza más grande para el medio ambiente que viene de las entidades más ricas y más potentes» (Dodaro, 1996: 273). Y en una reflexión ellos miran cómo la corriente teológica «creación-centrada» y otras corrientes semejantes, muchas veces proponen a San Benito como modelo para «restaurar el paraíso» y San Francisco de Asís como «santo patrono de la conservación... en favor de los derechos de los animales». Estos santos son utilizados para promover «una respuesta a la crisis ecológico fundada en la comunidad pequeña de cristianos que practican la ascesis del consumo, la conservación, el vegetarianismo, acciones políticas en favor de los derechos de los animales y otras formas de solidaridad y protesta local contra la destrucción del medio ambiente» (Dodaro, 1996: 273-274). Pero los autores dicen que este proyecto termina descuidando la destrucción ecológica causada por «las sociedades multinacionales ricas y potentes y sus cómplices; es decir, las naciones más ricas y más potentes. Desde un punto de vista agustiniano la esfera propia para las acciones en favor de la defensa del medio ambiente es macro política y no sectoria, es decir, una acción focalizada en pequeños grupos o pequeñas comunidades» (Dodaro, 1996: 274).

Relatan la historia que menciona Agustín sobre el encuentro entre el Emperador Alejandro Magno y un pirata terminando con la observación: «Los agustinos debemos resistir a ser engañados por los emperadores cuando critican a los piratas. En el mundo moderno, la tecnología electrónica y los medios de comunicación social permiten a los emperadores crear imágenes revertidas» (Dodaro, 1996: 274).

En los casi 20 años desde este Simposio, el tema de la ecología ha tomado nueva fuerza al nivel mundial con el calentamiento global. Para citar el documento final del Capítulo General de 2007: «Durante los últimos años ha aumentado la preocupación mundial por la destrucción del medio ambiente. El proceso de industrialización no controlado ha terminado contaminando el mundo entero, con consecuencias negativas para la humanidad a causa del calentamiento de la tierra. La ciencia es clara en señalar el problema, pero no existe la voluntad política para enfrentarlo con la necesaria urgencia. «La relación con la naturaleza adquiere en S. Agustín valor ético... Una naturaleza que es buena, que habla de Dios y es vestigio de la Trinidad. Atentar contra la naturaleza es romper la unidad» (CGI '98, § 31). Tenemos que mirar a la naturaleza como don de Dios, dado a toda la humanidad como patrimonio para las futuras generaciones. Esta visión cristiana y profundamente agustiniana de la naturaleza, hoy es más amenazada que nunca y requiere respuestas audaces.» (CG 2007, Documento final, 1.3.4).

Este Simposio es, ciertamente, una contribución agustiniana a este debate, por lo cual conviene repensar estos aportes. También vale la pena recordar que fue precisamente durante este Simposio que despertó la idea de que la Orden debía estar presente en la ONU como ONG, junto con otras comunidades religiosas y la Santa Sede, para ofrecer al mundo una voz diferente y una perspectiva evangélica a los problemas mundiales. Esta inquietud



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

tud fue presentada en el Capítulo General unos meses después y luego fue acogida por la Curia General para establecer la ONG de la Orden como parte de las estructuras de la ONU.

QUINTO SIMPOSIO: EL MUNDO POLÍTICO-ECONÓMICO (LIMA, ENERO 1998)

El proceso de la globalización económica y el dominio del pensamiento neo-liberal en el campo político-económico después de la caída del sistema comunista europeo a partir de 1989, resaltó en las observaciones de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Santo Domingo (1992) sobre la exclusión de los más pobres. Fue a la luz de estas preocupaciones que la Asamblea General de OALA puso como tema del quinto Simposio El Mundo Político-Económico: una perspectiva desde San Agustín.

Siguiendo la ya establecida metodología se ofrecieron ponencias sobre la realidad, para continuar con unas reflexiones sobre el pensamiento agustiniano que podía iluminarla. La parte sobre la realidad fue ofrecida por conocidos expertos, exponiendo criterios que explicaban en términos económicos y políticos las situaciones que preocuparon a nuestros obispos en Santo Domingo.

La primera conferencia dice en su título el problema fundamental: «La globalización y la exclusión: dos caras de lo mismo». Como comenta el economista ponente: «Cuando se observan las cifras y las realidades, se puede notar que existe un desprendimiento entre las naciones más ricas y las más pobres... Las distancias crecen en el mundo. Eso mismo ocurre al interior de cada sociedad. Esto es grave si se considera que el punto de partida era malo y que ya existía un problema de distribución de ingresos en el mundo y al interior de cada sociedad. Las distancias se están volviendo insalvables y están generando niveles de violencia social» (Ugarteche, 1999: 13-14).

Luego se hizo una explicación con muchos detalles de la deuda externa, tema muy al día al acercarse el nuevo milenio. El autor lo pone en el contexto de una gran crisis económica que comenzó en Asia en 1991 con la recesión japonesa y llega a un punto culminante en 1998. Si tomamos en cuenta la crisis económica global de 2007, que comenzó en los EEUU, sus palabras son aún más interesantes: «La crisis mundial de 1998 será recordada como la Gran Crisis del siglo XX, del mismo modo que la crisis de 1876 es recordada como la Gran Crisis del siglo XIX... Luego de las Grandes Crisis hay cambios radicales de teoría económica y de paradigma productivo» (Ugarteche, 1999: 32-33). En menos de 10 años, después de que el mundo reevaluaba sus teorías económicas, se produjo otra crisis que el presidente del Banco de la Reserva Federal de los EEUU llamó «el tipo de crisis que sólo sucede una vez en un siglo»⁶. Parece que las «crisis económicas» se están volviendo más frecuentes en el mundo globalizado, y no menos frecuentes. Lo que parece que no cambia son las víctimas de las manipulaciones económicas.

Una preocupación por la globalización excluyente está expresada en la segunda ponencia por un experto en la tecnología de la ONU y el Banco Mundial. Su visión dice que al entrar en el siglo XXI tenemos enfrente «el surgimiento de un orden mundial fracturado. Un orden que es global pero no integrado...un orden que beneficia a un pequeño porcentaje de la humanidad y excluye a la mayor parte» (Sagasti, 1999: 66-67). Esta exclusión va a tomar más fuerza con la división tecnológica, hasta el punto de crear dos civilizaciones distintas. Como dice el autor: «La gran división entre los pueblos que tienen la capacidad de generar y utilizar el conocimiento, y los que no la tienen, puede rápidamente transformarse en una distancia abismal... esta división sería apropiado hablar metafóricamente

⁶ Dicho por Allen Greenspan, ex Presidente del Sistema de la Reserva Federal de los EEUU -14 sept. 2008. ver: <http://www.bloomberg.com/apps/news?pid=newsarchive&sid=amVkrOCQNBQs>

de dos civilizaciones» (Sagasti, 1999: 78-79).

Finalmente podemos encontrar en la ponencia del representante del Programa de la Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) una visión del desarrollo que va más allá del desarrollo económico. Es una pauta hacia lo que la Iglesia ha definido como «Desarrollo Integral»⁷. Usando esta definición más amplia del desarrollo se puede cuestionar mejor la visión macro-económica donde la tasa de crecimiento del Producto Interno Bruto es la única cosa que es importante. La portada del libro de este Simposio está basada en uno de los gráficos del PNUD, que muestra cómo el 20% más rico del mundo tiene más de 80% de los recursos y el 20% más pobre tiene sólo 1% de los recursos. En forma gráfica tenemos lo que se llama «la copa de champagne».

Como respuesta agustiniana a esta realidad de globalización y exclusión tenemos una ponencia del P. Luiz Pinheiro sobre la Conciencia crítica en San Agustín. Obviamente la terminología de conciencia crítica es de nuestra época, pero la práctica de examinar con ojos críticos los presupuestos de su época (las estructuras de plausibilidad⁸) califica a Agustín como ejemplo de la conciencia crítica, tema tratado también en el primer Simposio (Rubio, 1986: 217-237). Agustín ofrece ciertos principios críticos de la política de su época.

El autor comenta: «La Justicia y Paz, y de manera particular, su dimensión política, es un tema reiterado en la obra del Obispo de Hipona... el pensamiento político de Agustín [va en la dirección] orientada hacia la caridad, la construcción de la paz como ejercicios de una nueva ciudadanía, un

⁷ Pablo VI en *Populorum Progressio*, 5, dice: «hoy dirigimos a todos este solemne llamamiento para una acción concreta en favor del desarrollo integral del hombre y del desarrollo solidario de la humanidad».

⁸ Término usado por el sociólogo Peter Berger. Corresponde a la conformación del sentido común de un grupo o sociedad en el nivel de la vida cotidiana.

signo de la realidad futura» (Pinheiro, 1999a: 106-7). Con su crítica a «la Retórica al servicio de una política fraudulenta. El principio de la verdad contra la mentira», «la crítica de Agustín contra el lenguaje utilizado para la legitimación del poder político, basado en la mentira» y la «crítica de Agustín al Imperialismo Romano», «Agustín rechaza la felicidad y la construcción de un orden y una paz fundamentados tan solo en el gozo de las realidades contingentes» (Pinheiro, 1999a: 107-110).

Otro aporte del P. Vittorino Grossi propone tres puntos principales que ofrece Agustín para pensar la realidad de América Latina: «Los principios operativos éticos para la construcción de la sociedad humana fueron indicados por Agustín de Hipona en tres direcciones: el principio general del amor, la utilización de la distinción entre el *uti* y el *frui*, la comprensión del tiempo como espacio propio del hombre para construir la sociedad que se mueve en el ámbito de lo temporal, pero que mira a lo eterno». El concepto de *uti* y el *frui* se enfoca sobre los bienes de consumo y significa usar la cosas, pero gozar de las personas. Es decir la prioridad es la persona humana más que las cosas y esta prioridad de la persona se manifiesta cuando Agustín enseña que «los bienes de consumo son de quienes los necesitan, quien los posee es solamente un custodio, por tanto, uno no puede disponer de ellos como le pegue la gana. La capacidad de justicia del cristiano se mide, respecto a los bienes, por su relacionarse con el pobre, en el sentido de considerarlo un necesitado que debe recuperar sus bienes» (Grossi, 1999: 162).

Con este principio vemos a Agustín anticipando lo que después será claramente enseñado en la doctrina social de la Iglesia desde *Rerum Novarum*, es decir: a) ha distinguido entre el derecho de poseer y el derecho de usar. Mientras que hay un derecho a la propiedad privada, nunca es un valor absoluto, sino hay obligación de usar los bienes para promover el bien común; y b) el principio del



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

destino universal de los bienes es mayor en importancia que el de la propiedad privada⁹.

El Simposio, tomando en cuenta el tema anterior sobre la ecoteología, también ofreció dos ponencias sobre la relación del medio ambiente y el desarrollo económico. Se recordó que un desarrollo que no toma en cuenta el medio ambiente es un desarrollo no sostenible y al final nos lleva al desastre. Al contrario, «un desarrollo, que toma en consideración los aspectos de medio ambiente y el uso racional de los recursos naturales, se puede denominar como un desarrollo sostenible o ecológico o ecodesarrollo, que no es otra cosa que la ordenación y la conservación de la base de recursos naturales, y la orientación del cambio tecnológico e institucional de tal manera que se asegure la continua satisfacción de las necesidades humanas para las generaciones presentes y futuras» (Brack Egg, 1999: 217).

Otro aporte relacionado con el medio ambiente informó sobre el proceso de urbanización en América Latina, que se puede apreciar de la estadística: en 1960 había 9 ciudades en el continente con más de un millón de habitantes, mientras que 30 años más, en 1990, el número creció a 34 ciudades (Bernex, 1999: 227). Las ciudades grandes muchas veces se han convertido en espacios contra la dignidad humana. Recurriendo a La ciudad de Dios como criterio de juicio, la autora dice: «la ciudad terrenal, la ciudad cuyos dioses son el dinero, el engaño, la

⁹ El derecho a la propiedad privada era muchas veces interpretado equivocadamente como un derecho absoluto (a pesar de que los documentos más antiguos, RN y QA § 49, ya habían hecho una distinción entre derecho de posesión y derecho de uso), y posteriormente los documentos eclesiales tenían que insistir en que es un derecho dentro del marco del bien común. En *Populorum Progressio*, Pablo VI aclara que la propiedad privada no es un derecho absoluto ni sin condiciones. Tiene que ser usado en función del bien común y a veces el bien común requiere su expropiación (§ 23-24). Juan Pablo II ha usado con frecuencia la terminología de «hipoteca social» para referirse a esta limitación y deber moral acerca del uso de la propiedad privada (SRS 42; *Hambre en el Mundo*, 54). A la vez, la doctrina social de la Iglesia enfatiza que este derecho de la propiedad está vinculado con el tema del destino universal de los bienes y por eso no basta considerarlo desde la perspectiva individual ni nacional, sino a nivel internacional (CA, cap. IV).

corrupción, la fuerza y el poder, la droga, el sexo, el neoliberalismo... la ciudad contra el hombre no se desarrolla aisladamente. Anda entreverada y mezclada con la ciudad de Dios. El desarrollo de las dos ciudades, nos dice el Padre de la Gracia, la celestial y la terrenal, mezcladas aquí hasta el fin del mundo... Los dos usan por igual de los bienes temporales o son afligidas con iguales males, pero su fe, su esperanza y su caridad son diferentes...» (Bernex, 1999: 240). Al fin necesitamos dar una mejor dirección al proceso de urbanización, no vaya a ser que las ciudades se configuren «contra el hombre». Es una decisión entre «la ciudad contra el hombre, la ciudad para la Vida.... La santa indignación, aquella senda tan sana, al servicio de la verdad propuesta por el pastor de almas, San Agustín, nos lleva a la clarificación de valores, a la búsqueda de la Verdad, a diferenciar el anti-mundo y la cultura de la muerte del mundo de los hijos de Dios, Reino caminante, opción por la Vida y optar por la Vida, por la persona» (Bernex, 1999: 245).

Joaquín García presentó desde la perspectiva de la realidad de los pueblos indígenas algunos principios para un desarrollo sostenible, sobre la necesidad de buscar en las mismas raíces culturales de cada pueblo un modelo de desarrollo auténtico y humano. «Desde dentro y desde abajo», para usar su expresión, tenemos que forjar una variedad de modelos en vez de imponer uno solo sobre todo el país o sobre todo el mundo.

El rol del estado no es imponer un modelo de desarrollo, sino «sea la convergencia armónica de todas las diferencias, de todos los espacios, de todas y cada una de las identidades. La recomposición política regionalizada o descentralizada se ha convertido en una necesidad ineludible para un verdadero desarrollo a escala humana» (García Sánchez, 1999: 261).

Comenzando con la visión de Juan Pablo II que la solidaridad es el nuevo nombre de la

paz»¹⁰, Luiz Pinheiro comenta: «Aunque no haya utilizado el concepto de solidaridad, Agustín discurrió sobre la realidad profunda que esto encierra y, aún más, en la dirección que estamos reflexionando hoy. Cuando se habla de la solidaridad como el nuevo nombre de la paz, que nos suena tan contemporáneo, ya lo encontramos en Agustín, formulado magníficamente en su magistral *De Civitate Dei*» (Pinheiro, 1999b: 271). Luego comenta: «Agustín parte siempre del ser humano concreto... Analiza con detenimiento el tema de las crisis en las relaciones familiares y civiles, la corrupción en los procesos judiciales, los conflictos y las guerras entre los pueblos. No ¿es que nosotros no reconocemos aquí, de alguna manera, el ver a la realidad, del método ver-juzgar-actuar tan caro a nuestras comunidades eclesiales?» (Pinheiro, 1999b: 273).

«Agustín es sin sombra de dudas, el primer autor que nos ofrece un verdadero tratado sobre la paz, fundamentándose en el mensaje bíblico» (Pinheiro, 1999b: 273). Para Agustín los valores de «paciencia, esperanza y tolerancia no significan resignación, conformismo y pasividad. Podríamos traducirlos como una no-violencia activa» (Pinheiro, 1999b: 277).

El documento de Medellín sobre la Paz, resume bien esta perspectiva: «La "tranquilidad del orden", según la definición agustiniana de la paz, no es, pues, pasividad ni conformismo. No es, tampoco, algo que se adquiera una vez por todas; es el resultado de un continuo esfuerzo de adaptación a las nuevas circunstancias, a las exigencias y desafíos de una historia cambiante. Una paz estática y aparente puede obtenerse con el empleo de la fuerza; una paz auténtica implica lucha, capacidad inventiva, conquista permanente» (Medellín, 2, 14).

¹⁰ Mensaje para el Día Mundial de la Paz, 1 enero 1987, «Desarrollo y Solidaridad: Dos Claves Para La Paz», usando la expresión famosa de Paulo VI en *Populorum Progressio*, § 5. También SRS § 39.

El autor también subraya la solidaridad como participación en la meta final que debe ayudarnos mantener el optimismo: «el diálogo y la solidaridad nos hacen participar de la victoria final, aunque debamos librar tantas luchas en esta vida, soportar muchas pruebas, perder quizás unas cuantas batallas. Y de nuevo el optimismo agustiniano, que brota de su concepción lineal y abierta de la historia, orientada hacia la concretización de nuestra esperanza en la salvación obrada por Dios» (Pinheiro, 1999b: 282). «En nuestra realidad, más que ser profetas de las desgracias y desesperación, hay que ser profetas de las perspectivas, de los caminos nuevos, y de mucha esperanza» (Pinheiro, 1999b: 284).

Finalmente, los simposios sólo son en parte las ponencias. La otra parte, no fácilmente comunicada en los libros publicados, son las experiencias y diálogos con los hermanos que participaron en los simposios. Vemos un poco de esta riqueza en las declaraciones al final del Simposio. El primer Simposio terminó con lo que se llamó La Declaración de Lima, luego el cuarto y quinto simposios terminaron igualmente con una declaración de los participantes para poder comunicar algunas conclusiones del diálogo al resto de la Orden. Las declaraciones son muy interesantes y quizás ofrecen hasta hoy un punto de partida para el diálogo, ya que algo del espíritu del respectivo Simposio está presente en dichas declaraciones.

SEXTO SIMPOSIO SAN AGUSTÍN Y LOS DERECHOS HUMANOS (MÉXICO, ENERO 2002)¹¹

En 1998 se cumplió el 50º aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Este tema fue propuesto por la Asamblea de la OALA como tema del Simposio en México en 2002. Como hemos mencionado al principio, nunca fue publicado en forma de libro y sólo algunas de las

¹¹ Como los artículos sólo aparecen en la página web de OALA, no hay paginación.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

ponencias fueron publicadas en la página web de OALA. Esto limita nuestra aproximación a la riqueza de lo que fue este Simposio. Incluso en la página web los discursos no siempre son completos.

El Simposio comenzó con el aporte de Joaquín García sobre La Orden de San Agustín y los Derechos Humanos en América Latina. Hizo un recorrido del tema de los derechos humanos en el mundo y analizó cómo el tema era muchas veces manipulado por los países más fuertes para imponer una visión sobre los países más pobres, particularmente delegando los derechos económicos y sociales a un plano menos importante. Una de las críticas presentadas en la charla es que la Iglesia no ha sido una presencia positiva en la lucha por los derechos humanos e igualmente la Orden en América Latina refleja esta falta de voz profética en la lucha por los derechos de los pueblos oprimidos.

El P. Roberto Dodaro del Instituto Patristico «Augustinianum» de Roma ofreció la mayor parte de las ponencias, en cuyos tres títulos se muestra la amplitud del tema: 1) «Mentiras Elocuentes, Guerras Justas y La Política de Persuasión: Leyendo La ciudad de Dios de San Agustín en un Mundo “Post-moderno”»; 2) «Agustín de Hipona entre la Ciudad Secular y la Ciudad de Dios»; y 3) «Agustín, Activista Político y Defensor de los Derechos Humanos».

En el primer tema Dodaro explora el rol de Agustín como crítico de la manera de pensar de la sociedad romana. El autor inicia su discurso diciendo: «Roberto Markus ha adelantado la tesis de que mientras “San Agustín no era por cierto un crítico del sistema... su teología es una crítica de la teología del sistema”. Yo propongo una amigable enmienda a la posición de Markus: San Agustín no era un crítico político en el sentido de ser un revolucionario, un abogado de un derrocamiento violento o incluso no violento de un gobierno en particular, sino de hecho un crítico del sistema político, o para ser más preciso, como lo señala Markus, de la teología

del sistema. Rowan Williams ha sugerido que la Ciudad de Dios revela a San Agustín como “un pervertidor de los valores de la esfera pública y política clásica”. Dodaro concluye su estudio sobre «Mentiras Elocuentes» diciendo: «El análisis por parte de San Agustín del papel que jugaba la mentira elocuente en las políticas de persuasión en la historia romana, ofrece un desafío para la ética política cristiana contemporánea. Un regreso a una crítica agustiniana de las instituciones culturales que sirven de móvil para difundir ideologías políticas veladas, y la aplicación de dicha crítica en las tecnologías modernas de comunicación social, llevarían sin duda a la ética social a una mejor claridad en la toma de decisiones de carácter moral y del respeto de los derechos fundamentales de los ciudadanos de cualquier estado».

En la segunda ponencia se evalúa la observación de varios autores de que el amor de Agustín por la ciudad celestial reduce su preocupación por la ciudad terrenal. Pero Dodaro comenta: «Su participación política y social como obispo de Hipona indica lo contrario... Reconoce que las circunstancias lo obligan a él también a trabajar para el bien de la ciudad terrenal... En el ambiente social y político por lo general opresivo y las condiciones del Imperio Romano tardío, las injusticias que motivan a Agustín, a veces solo, a veces con otros obispos africanos, a intervenir con los servidores públicos en defensa de su gente son bastante numerosas y de diferente índole... La actividad de Agustín en defensa de su gente demuestra un conocimiento muy detallado de la ley romana, y hasta en ciertas ocasiones la voluntad de insistirles a los funcionarios cambiar la ley en favor de una justicia social... Las cartas y sermones en las que habla de su propia participación civil durante este período presentan una posición más positiva hacia la ciudad terrenal que la que muchos intelectuales le atribuyen». La visión de La Ciudad de Dios de Agustín sirve como una crítica y una dirección para la ciudad terrenal. Es una crítica de las manipulaciones de los poderosos,

que puede imponerse sus visiones, y una dirección para encauzar las acciones de la ciudad terrenal. Por lo cual, no es de huida de la ciudad terrenal, sino una fuerza para transformarla. Como dice el autor: «Agustín espera que aún en medio de disturbios e injusticias sociales los creyentes africanos disfruten, al igual que Israel antes de ellos, una paz y felicidad mayores que la de los romanos en todo su esplendor mundano. Está convencido de que pueden alcanzar esta meta si permiten que la paz y felicidad superiores, las que anhelan en la ciudad celestial, guíen su práctica de las virtudes en la ciudad terrenal. Su idea de contrastar la ciudad terrenal con la de Dios no pretende por lo tanto restarles importancia a las ciudades terrenales o de menospreciar los esfuerzos de promover el bienestar de sus ciudadanos, sino de redefinir este bienestar al clarificar el horizonte contra el cual se debería de medir».

La tercera ponencia del P. Dodaro explica su perspectiva y la sorpresa que ésta puede causar: «Agustín podría adecuadamente ser llamado el “Padre del Activismo Político Cristiano”. Esta asociación podría inicialmente aparecer como anacrónica para algunos; a otros, podría parecer inadecuada. A los del último grupo, que piensan más en las líneas críticas, podrá recordar el rol de Agustín en la controversia donatista en conjunción con el slogan “compelle intrare”, por el cual Agustín es mayormente recordado en esta historia, y por el cual ha sido llamado más de una vez en tiempos modernos el “Padre de la Inquisición”. Aquellos, por otro lado, que son más positivos en cuanto al papel político de Agustín, pero que piensan que el activismo político cristiano es algo relativamente nuevo en la Iglesia, ubicado no más atrás que al inicio del período moderno de la historia, podrán encontrar difícil el entender cómo un obispo del quinto siglo que vivió en la sociedad del tardo Imperio romano podría ser un activista político en el significado actual del término, y como tal, un defensor de los Derechos Humanos».

Dodaro responde a esta perspectiva diciendo: «En la vida de San Agustín “el activismo político se une a la crítica política, la cual no se tiene que entender en sentido negativo. Agustín no solo interviene con los oficiales públicos con el fin de modificar sus políticas o procedimientos, los invita a examinar con él las raíces de las enfermedades sociales y políticas. De esta forma, también, el activismo político se convierte en actividad intelectual, conversación teológica sobre Dios, Cristo y la naturaleza del bien público, que lleva a humanizar y cristianizar a los que participan en él...». Agustín «acercó la construcción de una sociedad más justa desde las profundidades teológicas y capacidades prácticas más geniales, en naturaleza, que la de sus predecesores. Su compasión hacia los que sufrían injusticias alrededor de él era claramente palpable; algunos la creyeron hasta extrema...».

«La lectura que estamos haciendo durante estos días de su obra y pensamiento desde un Continente que reclama la promoción y defensa de la persona, deberá recordar que dicha actividad está impresa profundamente en la esencia de lo que es ser agustino, porque vive en el alma de nuestro santo Padre. Negar la importancia del activismo político de Agustín es negar quién era él para la gente a la que servía, un sacerdote en quien se podía confiar y que tenía cuidado de los oprimidos; y más que cuidado, que trataba de ayudar; y más que ayudar, que trataba de cambiar el sistema de tal forma que terminara la opresión».

El P. Mario Mendoza ofrece una perspectiva sobre El trato de las minorías en el tiempo y pensamiento de San Agustín. Los derechos humanos, por lo general, son precisamente para proteger a las minorías, los que no tienen poder para defender sus opiniones y opciones de vida. Ciertamente la idea de la libertad religiosa no existía en tiempos antiguos, y el autor menciona cómo varias de las minorías son tratadas, pero concluye que la perspectiva de Agustín es significativamente



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

te distinta de lo que fue generalmente aceptado, mostrando tolerancia por la diferencia. Como concluye: «para el pensamiento agustiniano, la esencia del Derecho consistiría en la versión normativa de ese modo de ordenación de la civitas, mediante el cual se transforma la conducta social en comunidad política y el hombre en ciudadano y donde todas las facciones, minoritarias o no, coexisten y conforman la república, aunque si bien es cierto que todavía peregrina, la ciudad terrena hoy tiene que sufrir la diversidad y tolerar aún a quien legítimamente ha perdido sus derechos, debido a la división pertinaz, al rechazo objetivo del bien social o a la refutación violenta de la verdad declarada como tal. No obstante, la ordenación de la civitas terrena, debe mostrar benevolencia o amor para con todos».

Después del aporte agustiniano sobre el tema de los derechos humanos, hubo un día dedicado al tema de la historia de la Orden, particularmente sobre aspectos relacionados con la guerra y la paz en los pueblos de México, y también viendo la práctica pastoral de figuras importantes como Agustín de Coruña en Colombia, Luis López de Solís en Ecuador y el Perú y Alonso de la Veracruz en México (estos últimos textos no están publicados en la página web.)

Finalmente el Simposio trató de Perspectivas teológicas sobre los derechos humanos, tema desarrollado por el P. Mario Mendoza, quien lo enfocaba sobre la actualidad de San Agustín para juzgar la situación socio-política de nuestro continente. «Problemas como corrupción, injusticia social, miseria creciente, demagogia, etc., son problemas comunes a todo nuestro Continente y reclaman de suyo, una revisión ética que no se encuentra en el imperativo de quien manda, sino en las aspiraciones de una ciudad que se proyecta fuera de sí, en la ciudad de la justicia y de la paz, como afirma San Agustín... Agustín reclama a la sociedad actual, la conversión, no de los Estados o gobiernos, sino de

la política misma y dentro de ella, la conversión de los ciudadanos, para encarnar un nuevo orden global del amor».

«En efecto, desde esta perspectiva, el pensamiento agustiniano es más que actual, ya que en la sociedad se impone el respeto de todas las culturas particulares que sean "tolerantes" con los demás, dentro de una ética global basada en los derechos humanos. En la misma medida en que cada cultura vaya viviendo y estableciendo su visión concreta y aplicada de todos los derechos humanos, en esa medida surgirá la nueva cultura de la libertad sin exclusiones ni discriminaciones».

La última de las ponencias fue sobre El desafío de la Orden hoy en relación con los derechos humanos, expuesta por Juan J. Lyon. Se parte de una mirada sobre la realidad expuesta por los obispos en Santo Domingo, la última de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas al tiempo de hacer el Simposio, enfocando sobre 4 áreas: 1) Los derechos políticos-cívicos; 2) La ecología y el destino universal de los bienes; 3) Un nuevo orden económico; 4) La democracia. Después de ver brevemente cada uno de estos aspectos de la realidad, se propusieron 4 perspectivas desde la espiritualidad agustiniana para guiar nuestra presencia en América Latina: 1) Conciencia Crítica; 2) Todo destinado a todos; 3) La Comunión de Bienes; y 4) Estructuras democráticas. Concluyendo con tres tareas para la pastoral de la Orden en nuestro continente: «educar en los DDHH, testimoniar la comunión de bienes y ser portavoces en favor de la democracia, constituyen parte constitutiva de la misión de evangelización, que tenemos como agustinos en América Latina».

CONCLUYENDO

Ciertamente, tratar de resumir el aporte de los simposios no es fácil, tomando en cuenta que sólo tenemos 4 publicados en libros, con la magnitud

de páginas que contienen en su conjunto. Pero creo que hay unas conclusiones que se ve durante los 25 años que hemos tenido estos simposios:

1. Abordan temas que son de debate en el mundo al tiempo que se fijan.

Dichos temas han sido aprobados en las Asambleas Generales de OALA, reflexionando sobre la actualidad, comenzando con el debate en la Iglesia sobre la Teología de la Liberación (el primer tema enfoca sobre el tema de Liberación). Enfocando sobre la metodología teológica en América Latina de Ver-Juzgar-Actuar. El segundo Simposio estuvo enfocado sobre cómo ver la realidad, desde cuál perspectiva. A las puertas del V Centenario de Evangelización y la Conferencia de Santo Domingo, el tema de inculturación estuvo muy al día; no se concretó en una publicación como libro, pero más tarde la OALA hizo una publicación sobre el tema, aunque no eran los aportes del Simposio. La Conferencia de la ONU en Brasil sobre la Ecología en 1992, resonó en el Simposio en el mismo país sobre la Ecoteología.

Las observaciones del documento de Santo Domingo sobre la realidad de la pobreza y la lucha por la democracia, dio punto de partida del quinto Simposio sobre la realidad económico-política del continente. Finalmente las Bodas de Oro de la Declaración Universal de los Derechos Humanos desembocó en el Simposio sobre el mismo tema en 2002.

2. Cada uno de los temas mostraron claramente que San Agustín, desde sus escritos y su práctica pastoral, tiene algo para iluminarnos sobre los temas de hoy. Ofrece principios orientadores que nos ayudan a responder a la problemática actual, usando la frase del Capítulo General Intermedio de 1998: «contemplando la realidad con ojos agustinianos».

Como dice este documento: «Más allá de los juicios negativos y las visiones parciales, el mundo muestra un rostro multiforme en el que se aprecian rasgos positivos. Los observadores de la realidad apuntan el surgir de una nueva espiritualidad, la democratización del poder, el pluralismo, una ética común, el puente fe-cultura, el cuidado de la naturaleza... Desde esta contemplación serena de nuestro tiempo y de nuestras culturas, es posible diseñar una aportación agustiniana a los rasgos y desafíos que el mundo presenta a la Iglesia» (CGI '98, n. 25). Por lo cual, no debemos dudar del valor de poner problemas actuales bajo la luz que nos ofrece San Agustín, para descubrir nuevos aportes desde principios siempre antiguos y siempre nuevos.

3. El contenido de los aportes escritos es sólo una parte de la riqueza de toda la participación hecha en los simposios. Los simposios que han hecho declaraciones finales nos ayudan a descubrir una parte de esta riqueza escondida detrás de cada uno de ellos.

4. Finalmente, hay dos cosas para lamentar. Primeramente que sólo 4 de los simposios están publicados por completo. Únicamente la declaración final del encuentro en Lima en enero 1998 está en la página web, y una de las ponencias del encuentro de México sobre Derechos Humanos (2002). Por supuesto, tenemos que recordar que el internet casi no existió antes de 1995¹² y la página web de OALA nació en 1997.

Pero sin libros y/o sin artículos en el internet, mucho se pierde del aporte de los simposios para el mundo del futuro. Y en segundo lugar, es de lamentar que el último Simposio realizado, o por lo menos disponible, es de 2002. Los problemas del

12 No hay acuerdo cómo comenzó el internet, pero sus raíces están presentes en un mundo reducido de pocos académicos alrededor de 1983. Es interesante el dato de que al principio de 1995 2/3 partes de las 500 empresas internacionales más grandes del mundo, como McDonalds, todavía no se habían preocupado ni de registrar sus dominios. Sólo al final de 1996 McDonalds tiene su primera página web.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

mundo actual siguen necesitando una luz que brota de valores de la fe. La originalidad y las maneras de comprender la realidad que San Agustín aporta siguen vigentes, con posibilidad de ofrecernos algunas de estas luces. Me parece una lástima que no se haya continuado con estas lecturas de San Agustín desde América Latina organizado por la OALA. Pero a la vez hay que reconocer que varias circunscripciones han organizado sus propios Congresos o Simposios, ocupando en algo este vacío.

BIBLIOGRAFÍA

ÁLVAREZ, S. (1986). «Breve Aproximación al Mundo y al Tiempo de San Agustín»: San Agustín y la Liberación. Lima. CEP, pp. 53-79.

AZCONA, J. L. (1996a). «Perspectivas Agustinas para una teología ecológica»: Ecoteología: Una Perspectiva desde San Agustín. México. OALA, pp. 79-137.

AZCONA, J. L. (1996b). AZCONA, J. L. San Agustín y la ecología: La importancia de la naturaleza como lugar de la acción de Dios»: Ecoteología: Una Perspectiva desde San Agustín. México. OALA, pp. 173-224.

BÉJAR, H. (1990). «Reflexiones sobre la violencia y el terror en América Latina»: Práctica y Contemplación en América Latina. Iquitos. CETA, pp. 91-106.

BERNEX, N. (1996). «San Agustín y su entorno ambiental»: Ecoteología: Una Perspectiva desde San Agustín. México. OALA, pp. 145-178.

BERNES, N. (1999). «La Gran Ciudad en América Latina: ¿Contra el hombre o para la vida? Un viejo dilema agustiniano»: El Mundo Político-Económico. Una Perspectiva desde San Agustín. México. OALA, pp. 225-246.

BRACK EGG, A. (1999). «Pobreza, Ambiente y Recursos Naturales»: El Mundo Político- Económico. Una Perspectiva desde San Agustín. México. OALA, pp. 199-224.

CIPRIANI, N. (1990). «San Agustín frente a las Culturas de su tiempo»: Práctica y Contemplación en América Latina. Iquitos. CETA, pp. 165-188.

COCCHINI, F. (1990). «Espiritualidad, Cultura e Historia en San Agustín»: Práctica y Contemplación en América Latina. Iquitos. CETA, pp. 189-203.

COCCHINI, F. (1996). «La creación en el perícopa de Rom 8, 18-24, según San Agustín»: Ecoteología: Una Perspectiva desde San Agustín. México. OALA, pp. 139-151.

DAMEN, F. (1990). «El Pentecostalismo como Espiritualidad»: Práctica y Contemplación en América Latina. Iquitos. CETA, pp. 39-54.

DE LUIS, P. (1990). «San Agustín, Evangelizador de la Cultura»: Práctica y Contemplación en América Latina. Iquitos. CETA, pp. 205-283.

DODARO, R. (1996). «San Agustín y la ecoteología. Algunas claves de interpretación»: Ecoteología: Una Perspectiva desde San Agustín. México. OALA, pp. 263-276.

DODARO, R. (2002). «Mentiras Elocuentes, Guerras Justas y La Política de Persuasión: Leyendo La ciudad de Dios de San Agustín en un Mundo Postmoderno»: web oala

DODARO, R. (2002). «Agustín de Hipona entre la Ciudad Secular y la Ciudad de Dios»: web oala.

DODARO, R. (2002). «Agustín, Activista Político y Defensor de los Derechos Humanos»: web oala

GALILEA, S. (1990). «Contemplación y Praxis»: Práctica y Contemplación en América Latina. Iquitos. CETA, pp. 15-29.

GARCÍA SÁNCHEZ, J. (1986). «Presentación»: San Agustín y la Liberación. Lima. CEP, pp. 9-18.

GARCÍA SÁNCHEZ, J. (1990). «Presentación»: Práctica y Contemplación en América Latina. Iquitos. CETA, pp. 7-12.

GARCÍA SÁNCHEZ, J. (1996). «Los pueblos indígenas de América Latina y su relación con el medio ambiente»: Ecoteología: Una Perspectiva desde San Agustín. México. OALA, pp. 11-29.

GARCÍA SÁNCHEZ, J. (1999). «Bienestar Humano e Interculturalidad»: El Mundo Político- Económico. Una Perspectiva desde San Agustín. México. OALA, pp. 247-268.

GARCÍA SÁNCHEZ, J. (2002). «Historia de los Derechos Humanos y la Orden en América Latina»: web oala

GÓMEZ MARTÍN, M. (1990). «La Pobreza-Humildad, camino de encuentro con Dios y con los Hermanos»: Práctica y Contemplación en América Latina. Iquitos. CETA, pp. 303-353.

GROSSI, V. (1986). «Las Relaciones Iglesia-Mundo en el Pensamiento Agustiniano»: San Agustín y la Liberación. Lima. CEP, pp. 317-341.

GROSSI, V. (1999). «De los años '80s a nuestros días: ¿Hacia nuevas perspectivas de diálogo entre nuestra sociedad y el mundo cristiano?»: El Mundo Político- Económico. Una Perspectiva desde San Agustín. México. OALA, pp. 149-197.

GUACHALLA, A. (1990). «Mística Religiosa Andina»: Práctica y Contemplación en América Latina. Iquitos. CETA, pp. 31-38.

GUTIÉRREZ, G. (1986). «Un Lenguaje sobre Dios»: San Agustín y la Liberación. Lima. CEP, pp. 31-51.

JARAMILLO, R. (2002). «Visión histórica. La doctrina de los agustinos novohispanos sobre la guerra y la paz»: web oala.

KELLER, M. Á. (1986). «Pobres y pobreza: Aproximación al pensamiento agustiniano en torno a un tema central en la Teología y la Pastoral Latinoamericana»: San Agustín y la Liberación. Lima. CEP, pp. 141-171.

LYDON, J. J. (2002). «Los derechos humanos y el desafío de la Orden en América Latina»: web oala

MARA, M. G. (1990). «La Espiritualidad a partir del pobre en San Agustín»: Práctica y Contemplación en América Latina. Iquitos. CETA, pp. 355-371.

MARA, M. G. (1996). «Creación y Salvación en la conversión de San Agustín»: Ecoteología: Una Perspectiva desde San Agustín. México. OALA, pp. 225-241.

MENDOZA, M. (2002). «La actualidad de algunas consideraciones teológicas sobre los Derechos Humanos»: web oala

MENDOZA, M. (2002). «Facciones y minorías al tiempo de San Agustín»: web oala

PEREIRA DA SILVA, H. (1996). «El Hambre es moderna»: Ecoteología: Una Perspectiva desde San Agustín. México. OALA, pp. 1-9.

PÉREZ DE GUERENU, G. (1986). «El Caminar de San Agustín con el Pueblo»: San Agustín y la Liberación. Lima. CEP, pp. 91-140.

PINHEIRO, L. A. (1999a). «Una reflexión de San Agustín que puede iluminarnos sobre el tema de la Conciencia Crítica»: El Mundo Político-Económico. Una



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

Perspectiva desde San Agustín. México. OALA, pp. 89-120.

PINHEIRO, L. A. (1999b). «Solidaridad y Un Modelo Dialogal. Hacia la solución de injusticias»: El Mundo Político-Económico. Una Perspectiva desde San Agustín. México. OALA, pp. 269-317.

RUBIO, P. (1986). «San Agustín: Una Conciencia Crítica para hoy»: San Agustín y la Liberación. Lima. CEP, pp. 217-237.

SANTOS GRANERO, F. (1990). «Contemplación y praxis en la espiritualidad de los pueblos indígenas»: Práctica y Contemplación en América Latina. Iquitos. CETA, pp. 55- 77.

SAGASTI, F. (1999). «El orden global emergente fracturado y los países subdesarrollados»: El Mundo Político-Económico. Una Perspectiva desde San Agustín. México. OALA, pp. 41-88.

SILVA, J. A. (1996). «Ecología y vida religiosa»: Eco-teología: Una Perspectiva desde San Agustín. México. OALA, pp. 31-44.

TURRADO, A. (1986). «Visión panorámica de una reelaboración de la teología a la luz de San Agustín en el marco de la liberación integral del hombre»: San Agustín y la Liberación. Lima. CEP, pp. 173-208.

UGARTECHE, O. (1999). «La globalización y la exclusión: dos caras de los mismo»: El Mundo Político-Económico. Una Perspectiva desde San Agustín. México. OALA, pp. 13-40.

JVAN BAVEL, T. (1986). «San Agustín: ¿Un teólogo de la liberación?: San Agustín y la Liberación. Lima. CEP, pp. 209-215.

IRREVERENCIAS EDUCATIVAS: INVOCANDO CAMINARES Y DERROTEROS

Juan Richar Villacorta Guzmán, OSA
Vicariato de Bolivia
richbo@hotmail.com

Resumen.-

La realidad de América Latina en general y de Bolivia, permite nuevas formas de acercamiento a una realidad que hoy por hoy, es asumida desde distinto color de lentes, de ahí que un acercamiento desde el Pensamiento Complejo, permite una visión amplia y compleja, de tal manera que se minimicen las posibilidades de posturas simplistas y simplificadoras de la misma.

Una lectura que implique la experiencia de Misión y Evangelización con elementos comunitarios, se convierte en una probable llave de lectura desde un acercamiento socio-religioso-misionológico a la presencia de los Movimientos Sociales de nuestro Continente como marco general y el de Bolivia en particular.

La propuesta lleva dentro de sí una pregunta general de investigación y cuatro sub preguntas de particularización de la misma, en la intención de contar con hipótesis de trabajo en un sentido amplio.

Palabras clave.-
Pensamiento Complejo, misión, evangelización, movimientos sociales, comunidad.

Summary.-

The reality of Latin America in general and Bolivia, enables new ways of approaching a reality today, is taken from different color lens, hence an approach from Complex Thought, allows a broad and complex view of so that the possibilities of simplifying and simplistic views of the same are minimized.

A reading experience involving Mission and Evangelism with community members, becomes a likely key Reading from a socio-religious missiological approach to the presence of social movements of our continent as a general framework and Bolivia in particular.

The proposal carries within himself a general research question and four sub questions particularization thereof, in the intention of having a working hypothesis in a broad sense.

Keywords.-
Complex Thinking, mission, evangelism, social movements, community.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo, nace a la luz de una su-gerencia de una persona que tiene por nombre el «nacer» como sustento y que desde esa experien-cia provocativa, sugirió un hacer un génesis de re-flexión y provocación, con tintes epistémicos, más que es ante todo un aporte a los estudiantes para poder construir y deconstruir sus experiencias edu-cativas.

Es un artículo pequeño y «espinoso», eso debido a que durante la presente gestión el apor-te maravilloso de tantos estudiantes y estudiados que me tocó contactar, me permitió dar luz a una serie de irreverencias, que pasan continuamente entre distintas ciencias, en el intento de un comple-xus de esperanza e incerteza, en el arte de motivar a la experiencia educativa.

Es una irreverencia provocativa, para que juntos podamos hacer camino y quitar las «espinas» o aprovecharlas, haciendo simplemente camino al andar en el proceso de dejar derroteros de esperanza educativa.

1. IRREVERENCIAS

Desde un acercamiento a las ciencias de la educación en general y la epistemología como ambiente macro, nos encontramos delante de una serie de reverencias hacía distintas propuestas, a partir de las cuales emitimos juicios y prejuicios que marcan el quehacer epistémico de la educación, los cuales a su vez nos enfrentan a «nuestras pasiones e intereses».

Entre ellas nos encontramos la crítica, justi-ficada en injustificada con algunas posturas de percepción del cómo y que se debe ha-cer con la educación, siendo ese punto de partida el que nos lleva a intentar entender a la ciencia en

general como una visión simplificadora o aparente-mente abierta en la vieja tensión entre lo dualístico y la dialéctica, en ese caminar, podemos ver como nos enfrentamos a la creación de verdades, las cua-les encontraran su nueva ritualidad en posturas que provocan movimiento, pero que no aceptan el movimiento.

Desde esos elementos podemos pensar la educación en Bolivia, los cuales desde hace un tiempo andan caminando entre aparatos legales educativos, a partir de ellos se quieren marcan los lineamientos desde propuestas epistémicas, que lastimosamente no acaban de ser asimilados por los mediadores o ejecutores de la cotidianidad educati-va.

Desde ese punto de vista, podemos ver que existe una serie de críticas a los grandes modelos epistémicos, los cuales pasan desde un intentar mostrar las debilidades de un Positivismo, hasta lle-gar a cuestionar las nuevas propuestas de la cien-cia, en un intento serio de ruptura cartesiana, la cual a su vez, nos indica que los derroteros para comprender cada una de las «Marcas» que se van construyendo.

Dichas marcas, necesariamente tienen sus derroteros, que a su vez, simplemente van pasan-do por el imaginario local e institucional, como si fuesen meras ideas para ser apropiadas dogmá-ticamente, es así, que podemos hacer la pequeña reflexión provocativa:

- Viendo la educación pasar y pasar: dicha pro-puesta, implica, un criticar las distintas norma-tivas, llámese 1565 ó 070¹, como también el sustento desde aparatos teóricos, que llevan a una separación entre proceso y propuesta

¹ Son los números de las leyes de educación en Bolivia, la 1565 es la anterior reforma educativa y la 070 es la ley en Vigencia

educativa, eso implica necesariamente a una reflexión de los actores e instrumentos edu-cativos, los cuales son confundidos con «instru-mentalidades» y aparentemente manejados de manera confusa con finalidades.

Será desde dicha propuesta que podemos hablar de propuestas tradicionales, construc-tivista y/o socio-críticas, las cuales no provocan a la creatividad, sino que nos llevan a una repe-tición mecánica desde una visión simplista, de ahí que muchos, simplemente hablaremos “de su presencia”, pero en lo cotidiano no llega a tener incidencia en lo macro educativo ni en lo cotidiano de la educación, eso que los educadores llaman el macro currículo, dicha presencia tampoco se encuentra en el micro-currículo y mucho menos en los currículos ocultos. Ese ver pasar y pasar, implica necesaria-mente una nueva apertura a la educación y no el mero repetir mecánico característico de la so-ciedad moderna, sustentada en la uniformidad fordista, como la única posibilidad de crítica y auto-destrucción con parcialización fanatizadas de lecturas sesgadas de propuestas educativas.

- La bolsa con autores: cuantas veces hemos dicho y preguntado en quien sustenta su pro-puesta educativa y desde que punto de vista desarrolla su PEA. Desde esa propuesta con certeza, que varios autores que ya se hallan en otra dimensión, deben “revolcarse en sus tum-bas”, pues por ejemplo nos encontramos en la propuesta sociocrítica y realizamos una serie de investigaciones, justificadas en estadísticas fría-mente presentadas, realizadas en poblaciones altamente volátiles, las cuales nos «permiten» realizar universalizaciones, falsamente universa-lizantes.
- Mis «gurús» sustentadores con mi crítica, es la forma en que hablamos de grandes pensadores de la historia de la ciencia en general y de la so-cial en particular, delante de los nuevos «exper-

tos» circulan autores como Marx, Martí, Dewey, Freiré, representantes de la Pedagogía Crítica y de un tiempo a ésta parte se pueden citar a Ausubel, Vigotski, Piaget... Si ante semejante desfile, que muchos tendemos a la impertinen-cia de poder tener la certeza del pleno conoci-miento de la propuesta de los autores de nuestra preferencia, a partir de la referencia de fuentes primarias, teóricamente conocidas a través del discurso de «expertos» expositores en aulas o conferencias finamente elaboradas con certificación incluida, en el ámbito de la nueva «certificadocracia» que aporta a engrosar los nuevos «Ridiculum Vitae», para de esa mane-ra aprender a sustentar lo insustentable.

- Entendiendo y comprendiendo los contextos educativos: Qué, porqué y para qué: Considero que por ahí comenzamos una parte propositiva y proactiva, la cual desde distintas posturas po-dremos comenzar a acercarnos a la bella labor del «ser profesor», eso implica el no tener mie-do a conocer no solamente una determina-da ciencia, sino que implica necesariamente un saber ubicarnos en como ese conocimiento lo convertimos en sabiduría, la cual a su vez nos haga entender el medio en el cual transmi-timos nuestro conocimiento y como lentamen-te entre «expertos» buscamos las herramientas básicas de «compartir» nuestros conocimientos. En esa nueva incerteza, vuelven a danzar con-tentos nuestros autores, pues no simplemente los enunciamos, sino que entendemos el desde dónde emitieron sus intuiciones educativas y desde ellas, tratamos de acercarnos a dicho contexto, en la plena certeza de unión entre contexto y conocimiento, como pequeña llave de sabiduría.
- La apropiación desde un contexto y el entender sus desafíos hoy: «Los jóvenes de hoy, no son como los de antes», es una afirmación que por suerte existe, ya que al ser diferentes, también



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

nos indican que los contextos de quien enseña y de quien aprende también son diferentes, pues tenemos una visión lineal y simplificadora de la ciencia, versus una dimensión amplia y compleja, donde el conocimiento se da por ventanas (Windows) y por nuevas formas de apropiación, no sólo tecnológica, tecnocrática, incluyendo a las redes sociales, lo cual abre a lo que se llama la «sociedad del conocimiento». Elemento altamente valioso, más que hoy nos cuestiona, pues es la presencia del conocimiento, en contraposición con el de la sabiduría, lo cual aparentemente tiene un nuevo matiz, pues con anterioridad la sabiduría llegaba por los años y la capacidad de lectura del «libro de la vida», más hoy nos encontramos que la sabiduría nos interpela, pues los contextos emergentes ya no son tan uniformes como nos hizo creer la modernidad, lo cual también muestra que la confusión entre unidad y uniformidad, sigue marcando pautas de nuevos «gritos del silencio», los cuales muestran para algunos el fracaso de la educación domesticadora y para otros la necesidad de vuelta a dicha educación, más la clave será entender el contexto desde el cual educamos, para que simplemente podamos ofrecer un pequeño manojito de llaves sin pulir, para que sea cada educando quien fabrique su llave adecuada, con la certeza de poder pasar a la próxima puerta.

Hasta acá nos estamos provocando, existe la intencionalidad subconsciente de querer tener la respuesta, pues así nos educamos, creímos que la vida era tan certera como la matemática (aun cuando tampoco ella lo es), más al enfrentarnos a nuevas formas de integración entre conocimiento y sabiduría, quedamos cual planetas y satélites en torno a un sol que brilla tanto y no nos permite ver a nadie, o ante las continuas noches oscuras educativas, que no nos permite distinguir a la educación como un bello proceso de la insatisfacción.

Lo más fácil sería el desencanto o un repetir el «Fin de la Historia» junto a Fukuyama, o un decir «Qué tiempos aquellos en que los muchachos de antes...», más la maravilla de una epistemología educativa, considero que implica el poder descubrir los derroteros ético educativos, desde los cuales se busque un mínimo de coherencia que nos ayude a «aprender a aprehender».

2. ENTRE RADICALIDADES Y COMPLEMENTARIEDADES

En los ámbitos de la «academia» y/o «locademia» de la educación, nos encontramos con maravillosas propuestas, las cuales nos muestran la maravillas del arte o de la ciencia de la educación, en ese caminar, nos encontramos con hermosas síntesis (cf. Gadotti, 2012), que en su caminar nos muestran cuantas personas gastaron la vida de manera directa o indirecta en dicho proceso, enunciarlos y analizarlos, es un trabajo largo y mucho más cuando podemos cometer la imprudencia de sólo quedarnos con «los grandes nombres» y olvidarnos de los educadores cotidianos en los lugares alejados de nuestra Patria y Matria Grande y mucho más cuando pensamos en la integración de tiempo y espacio.

De los muchos pensadores, me quedo con aquellos que entendieron que la educación implica el placer de compartir los conocimientos y me rebelo ante los llamados «propietarios del saber educativo», a quienes se los puede considerar como «mercaderes de la educación».

No es nuestra intención realizar una apología o una defensa, sino el cuestionarnos, en qué medida los distintos autores nos ayudan a ver y entender nuestra forma de enseñar y aprender cotidianamente, de tal manera que en dicho proceso podamos aprender a descubrir al otro u otra como compañeros del proceso de enseñar y aprender. Hoy nos enfrentamos a la tensión de un mirar

atrás, en los conocimientos ancestrales, los cuales son muy buenos en su contexto, pero que también se presentan como desafío de apertura hacia la educación como proceso.

Del otro extremo nos encontramos con absolutismos, sustentados en pseudo-saberes y en pseudo-éticas, las cuales no simplemente mimetizan su propuesta dominante, tras slogans de aparente empiría de un cotidiano no compartido.

Es en ese nuevo aparecer de radicalidades, las cuales nos llevan desde el extremo de un neo-conservadurismo, hasta un «dejar hacer y dejar pasar» que se encuentra la tensión entre las «filias» y «fobias» educativas, es decir, nos abre a ver que las radicalidades y fanatismos de determinadas posturas, como por ejemplo, el de las «competencias», nos pueden convertir en los carceleros de dichas ideas, pues simplemente se las arroja con vestimenta nueva, la cual lastimosamente no llega a influir en lo cotidiano de nuestra acción educativa. Es en esas nuevas emergencias, que como dice, Vargas Oscar, en su tesis doctoral, recientemente defendida, que deberíamos cuestionarnos con la posibilidad de «redimir al sujeto», eso implica un nuevo color de lentes, que nos ayude a entender que nos hallamos como «sujetos sujetados» (expresión de Derrida) a estereotipos de visión, en las cuales se confunden los altos laboratorios de condiciones ideales de la ciencia hipotética deductiva, con lo cotidiano de nuestras maravillosas aulas, donde nuestros estudiantes simplemente nos interpelan para integrar nuestra alta teoría con la reflexión de lo cotidiano.

Es interesante el observar las posiciones dualísticas de los que proponen una dialéctica cotidiana que es observada en la realidad, lo cual también se ve reflejada en los diálogos educativos, los cuales de alguna manera se pueden observar en aspectos interesantes como las discusiones académicas o en los llamados consejos de docentes.

Dichos elementos, no son ajenos al ámbito de los estudiantes, quienes en su totalidad se hallan en contra de la educación tradicional, o simplemente critican todo tipo de conductismo, más cuando se les plantea alternativas de corresponsabilidad y evaluación, se podrá notar una radical preocupación por «el número» y el reclamo no a los contenidos, sino principalmente a como obtener las mejores «notas» para de esa manera «poder mostrar» sus aptitudes, más poca será la reflexión en cuanto a contenidos hechos contingentes dentro su proceso de caminata educativa. Esa discusión, también nos muestra la necesidad de una nueva visión en cuanto al manejo de propuestas educativas, las cuales sustenten epistémicamente tanto a la teoría como a la práctica, en un intento mínimo de complementariedad y adaptabilidad, a los contextos, junto a una propuesta sustentable y sustentada en coherencias teórico empíricas.

3. DE DIÁLOGOS EDUCATIVOS Y DIALÓGICA EDUCATIVA

Otra de las grandes novedades en la perspectiva educativa en particular y en la ciencia en general, son los espacios de diálogo no sólo entre ellas, sino abiertas a otras formas de conocimiento.

Simposios, coloquios, conferencias, son parte de la cotidianidad académica, lugares en los cuales uno no puede negar que existe una serie de datos que indican el crecimiento de distinto tipo de propuestas.

El análisis de especialistas, va enriqueciendo el conocimiento de muchas personas, las cuales toman contacto con propuestas y posturas de las más variadas, junto a dichas propuestas, uno puede o no coincidir con Prigogine, que nos plantea «el fin de las certezas», postura enriquecedora, que abre puertas y ventanas hacia otras formas de conocimiento y del quehacer cotidiano de



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

la educación en particular, las posturas variadas que se presentan, ellas nos permiten descubrir elementos importantes de nuevas formas de diálogo, desde las cuales acercarnos a un descubrir y describir la intensa relación entre teoría y práctica, superando las posturas simplistas y simplificadoras. Es también interesante el encontrar nuevas llaves de «actitud dialógica», eso implica el saber que las relaciones entre conocimiento y cotidianidad, no necesariamente se dan de manera lineal, ni tampoco uno las encuentra de manera meramente teórica o práctica, además que ellas tampoco pueden ser encerradas en posturas ideológicas ni en propuestas «uni-sectoriales», sino, que ellas marcan una posibilidad de una escucha y compartir de los conocimientos, como una integralidad de los saberes.

Dichos saberes, nos llevan a la humildad de los educadores, para poder darnos cuenta que la relación entre pasado presente y futuro, simplemente deben ser pequeñas ventanas de apertura, las cuales nos sirvan como una especie de caja de herramientas, las mismas que manteniendo las fuentes, acerquen al quehacer educativo a propuestas innovadoras e innovantes en el contexto en el cual nos encontremos.

De ahí la necesidad de no confundir el diálogo con la imposición o la mera idealización, sino la posibilidad de adecuar el contexto, el momento histórico original de una propuesta hecha actitud, eso supera las posturas cerradas en torno a determinadas posturas teóricas o meramente empíricas. Un claro ejemplo es sin ir lejos, el acercarnos a la propuesta Freiriana, cuando nos quedamos simplemente con la palabra «liberación» haciendo de ella nuestra bandera de enunciados, más que una práctica cotidiana, queda mucho por hacer.

La actitud dialógica, más que respuesta, es un desafío continuado de mirada atenta a la cotidianidad, donde el manejo de una variedad

de elemento, nos permite entender que lo diferente es también importante, más que se debe encontrar elementos mucho más abiertos y cuestionadores de la posibilidad de apertura e innovación, no en el discurso, sino en el trabajo dentro de las aulas institucionales y/o de las aulas abiertas no institucionales.

La actitud dialógica, puede ayudarnos a superar el seudo comunitarismo enunciado por un aparato legal o por el discurso institucional de las instituciones educativas, esa será la nueva llave que nos permita encontrarnos con la educación, no como una actitud de respuesta didáctico-pedagógica, sino como una pequeña llave de creatividad e integración entre ciencia, conciencia y comunidad educativa.

Tanto estudiantes como docentes y personal de apoyo, debemos tener un mínimo de claridad en cuanto a la minimización de actitudes cerradas características de muchas de nuestras instituciones, las cuales en el discurso se abren al diálogo, más que en su esencia todavía mantenemos estructuras anquilosadas de no fácil ruptura y adaptación a una época de cambios.

4. HACIA LAS INCERTEZAS

¿Qué implica romper con las certezas? Implica no solamente una ruptura epistémica, ni tampoco una innovación del discurso, pues una nueva forma de ser y estar en la realidad, de ahí que podemos presentar, la siguiente pequeña reflexión:

- El paso de la lo lineal a lo espiral, es decir, que con la llegada de las ciencias que marcaron el inicio de un antropomorfismo, postura desde la cual se asume linealidad y posibilidad de llegar al conocimiento universal desde un principio uniformizador, el cual debía llegar a dar todas las respuestas posibles aplicadas a todos los

campos de la ciencia, hasta que aparecen dudas en torno a dicha universalidad, para mostrar que simplemente se va cayendo en una postura cerrada y sesgada de percepción de la realidad.

- En el ámbito de lo social, el idealismo en torno a las nuevas urbes, con características modernizantes, marcan una división territorial y de estructura social, que muestra los niveles desde los cuales se ocupa un «locus» predeterminado, a partir del cual cada uno debe ocupar dicho espacio, eso implica necesariamente un «re-conocer» y ser «re-conocido» desde propuestas auto justificantes y ante todo mantener un «nuevo status institucionalizado» y legitimizado. Dicha propuesta fue teniendo sus momentos de ruptura, los cuales también fueron creando y recreando nuevas formas del quehacer social, con la intencionalidad de poder ser «aceptados» por los grupos a los cuales se quiere tener acceso o simplemente a una mera inversión.
- De métodos y metodologías, es otro diálogo interesante, en medio de un caminar que quiso marcar la separación entre realidad y laboratorio, en base a condiciones llamadas patrón o en base a universalizaciones, las cuales debían tener criterios de validez y replicabilidad, más en el paso del laboratorio a la cotidianidad, mostró sus deficiencias y por lo tanto su validez. Dichos criterios, hoy van marcando los derroteros de la investigación y de las propuestas, más que en una simplicidad, se van realizando críticas desde la universalidad o de la particularización, pero que tales criterios de validez y argumentación, muchas veces caen en una mera repetición parcializada y manipulada de lecturas y análisis parcializados de grandes aportes teóricos.
- De pedagogías y didácticas, una de las más interesantes preguntas que todos nos hacemos es la que tiene que ver con la propuesta de las distin-

tas corrientes o enfoques, elemento ante el cual cada respuesta se considera cómo la única, para que a partir de la misma se pueda descalificar a la diferente. En dichas propuestas, nos enfrentamos a propuestas parcializadas del quehacer educativo, las cuales nos hablan de las grandes virtudes teórico-prácticas, lo cual no solamente es loable, más que en la aplicabilidad de los mismos por parte de los expertos, lastimosamente todavía nos queda mucho por hacer. Lo mismo pasa con las distintas propuestas didácticas, ellas no simplemente responden a un contexto, sino que la masificación de la propuesta institucional, la cual nos lleva a su vez a la poca disponibilidad de los docentes para la innovación y la adecuación de contenidos y continentes a contextos determinados, dificultan necesariamente las posibilidades de adecuación pedagógico didáctica.

- De endo y exo educación, América Latina y el mundo en general, vive un momento de transición hacia una recuperación de las visiones y percepciones educativas propias de su contexto, de ahí la vuelta a la tradición y a las propuestas que impliquen una serie de acepciones y percepciones que provocan tensión entre lo nuevo y lo antiguo, para lo cual se recurren a «filias» y «fobias» las cuales determinen que determinadas propuestas educativas entren en conflicto o simplemente se las enuncie con prejuicios anacrónicos y muchas veces contestarios, desde posturas aparentemente académicas o desde posturas cerradas que no aceptan crítica ni reflexión, desde cualquier punto de vista diferente y divergente. Es en ese nuevo ámbito de lo diferente que se abren puertas y ventanas, que muchas veces llenan de luz los espacios educativos, los cuales muchas veces provocan cerrazones y negaciones. Es delante de esa maravillas de las incertezas, que hoy nos encontramos delante una caída de los trascendentales educativos, los cuales a su vez tienen como consecuencia la po-



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

sibilidad de una cultura del contentamiento, la misma que limita posibilidades de campo e innovación o percepciones parcializadas que no son entendidas o aplicadas en los distintos estamentos del conjunto de la acción educativa.

5. DE DIDÁCTICAS QUE APERTURAN

Es interesante el intentar entender el proceso de «enseñanza y aprendizaje», pues es a partir de esas dos palabras tan complementarias dentro el espectro educativo, que se desarrollan una serie de conceptos y conceptualizaciones, las cuales muchas veces quedan en el discurso y poco en lo cotidiano.

Si recurrimos a la etimología, enseñar viene de insignare, eso es en latín: in= en y signare = signo, lo cual nos lleva a señalar, indicar el signo. Aprender, nos lleva a: aprehender, lo cual implica, agarrar, asir, por lo que aprender es aquello que podemos tomar o agarrar.

Es interesante que desde la etimología, podemos llegar a la integración de ambas palabras como una continua complementariedad, con pequeños espacios de separación, con finalidades de asimilación y de intercambio entre lo dado, lo recibido y lo asimilado.

Es ahí donde nos adentramos en la palabra Didáctica (cf. Etimología, 2012: <http://>), que viene del griego διδακτικός formado del sufijo ico = «relativo a» y didasko = yo enseño. Es decir, se refiere a lo relativo a la enseñanza.

Con dicho punto de partida, nos encontramos con el «yo señalo», e indico, más no el «yo hago», de tal manera que el estudiante pueda aprender a aprehender, eso con miras y apertura a su cotidianidad.

Esa apertura, nos lleva a una dinamicidad de poder señalar o crear derroteros que permitan el poder «vivir y convivir», semejante desafío de la didáctica, es un leve sigo en el mar del conocimiento, donde en medio del oleaje el arte de enseñar y aprender, supera los meros formulismos o las respuestas estereotipadas, o el mero justificativo con el famoso «currículo oculto».

La didáctica, al ser una herramienta metodológica, no puede convertirse en camisa de fuerza, aun cuando sí, debe tener la posibilidad de entender contextos histórico culturales, desde los cuales poder avanzar en reflexiones y construcción de saberes y aprehenderes desde la maravilla del compartir espacios de intercambio dinámico de «cultus» y cultivos de conocimiento y esperanza.

6. REFLE-VIVIENDO EN ÁMBITOS EDUCATIVOS: DE «UNIVERSIDADES» Y «PLURIVERSIDADES»

Ya vamos encontrando nuevos derroteros educativos, y siendo nuestro punto de encuentro la educación dentro la llamada educación superior, podemos dar un saltito cuestionante, planteando la tensión entre universidades, que viene de saber universal y que de alguna manera responde a la necesidad de respuesta con saberes «comunes» que permitan un diálogo entre los distintos conocimientos y saberes, dentro el enciclopedismo necesario del proceso antropocéntrico, más que desde una visión de amplia, llega a tener sus limitaciones que ignoran la presencia de lo otro diferente.

El sentido de la Universidad, tiene sentido en una primera instancia de manejo teórico conceptual e ahí su validez e importancia, puesto que de esa manera el diálogo, permite comprender las distintas grafías y enunciados en el avance del conocimiento, como proceso crítico reflexivo encaminado a encontrarse con la sabiduría.

No debemos olvidar que si bien la Universidad en una primera instancia, como toda instancia profética, nace contra las propuestas cerradas de visiones unilineales de percibir y asumir la propiedad del conocimiento, poco a poco se va institucionalizando y marcando pautas de selectividad en el entorno que se desarrolla, con el fin de hacer del conocimiento universal, la propiedad de determinados propietarios consagrados al cuidado del «conocimiento».

Más, hoy delante la emergencia de nuevos rostros y nuevas formas de percepción de la realidad, la cual simplemente es (la realidad), ella nos muestra que existen muchas formas de acercamiento, de ahí la necesidad de acercarse a la PLURIVERSIDAD, es decir a las distintas formas de ser y estar, pero tomando en cuenta los derroteros existentes, adecuándolos a un contexto e intentando que ese contexto pueda ser comprendido por todos aquellos que quieren disfrutar de su estar ahí.

La Pluriversidad, es un desafío probable a construir y deconstruir espacios de UNIPLURIVERSIDAD y UNIPLURIVERSATILIDAD, es decir, una mirada que supera las meras críticas o las fórmulas de estigmas y corazas, que simplemente limitan la posibilidad de construcción y compartir de saberes, que nos propone Edgar Morin, los cuales simplemente los enunciamos a continuación.

- I. Las cegueras del conocimiento: el error y la ilusión
- II. Los principios del conocimiento pertinente.
- III. Enseñar la condición humana.
- IV. La identidad terrenal.
- V. Enfrentar las incertidumbres.
- VI. Enseñar la comprensión.
- VII. La ética del género humano

Dichos elementos, son posibilidades de superación de la prepotencia de teoría y práctica, como también de posturas simplistas y simplificadoras del quehacer educativo, pues no se pueden

quedar en el mero enunciado racionalista o en los meros apegos sentimentalistas, la necesidad de reflexión entre lo pluri y lo uni, no solo exige una ruptura epistémica, sino un intento de estar con la cabeza bien puesta, delante de los nuevos desafíos de una educación que vive la tensión entre la caída de sus trascendentales y la presencia de nuevos trascendentales, que desde su propuesta plantean una crisis de valores, ante la cual nos permitimos cuestionar desde la pluri y uni- versidad, la certeza de la incerteza de que se vive un momento privilegiado, de un «replantear los valores» y mucho más cuando ellos tienen que ver con el quehacer educativo.

La presencia de lo pluri, no puede quedar en un mero enunciado de aparatos legales o de fórmulas mágicas, las cuales simplemente se convierten en auto justificadoras de mediocridades y manipulaciones de discursos sectorializados que intentan justificar lo injustificable.

7. CAMINARES Y CAMINANTES EDUCATIVOS Y EDUCADORES: MÁS ALLÁ Y MÁS ACÁ DEL PEA

¿Se acuerdan de Antonio Machado, con Caminantes no hay camino, se hace camino al andar? Dicha afirmación, hoy por hoy es una realidad (aun cuando considero que ayer también lo fue), puesto que el pensar en educación, necesariamente pasa por el filtro de re-encantar la educación, la visión meramente institucional o la meramente independiente, lastimosamente va dando frutos nada agradables, puesto que se confunde la «educación como un derecho» al cual todos tenemos que tener acceso, más mucho nos falta que eso mismo implica co-responsabilidades.

Es decir, entender a la educación como un servicio, es decir como una disponibilidad para, con lo cual no simplemente hablaremos de las grandes corrientes, sino que dentro la fórmula tradición + in-



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

novación = mantenimiento de cultura, podremos tener una mayor apertura a nuevas formas de acercarnos a la educación.

Esa nueva relación, no busca una ruptura radical con propuestas del pasado sino, que es capaz de entender, comprender y actualizar a los grandes pensadores de la educación llámense Makárenko, Rousseau, Freire, entre otros. Sino que nos permitirá hacer camino en la propuesta del orden, o de las visiones desde la neurociencias, más también la posibilidad de integrar lo nuevo sin descuidar lo que se trae.

En síntesis, el nuevo caminar, no implica el correr, pero tampoco presupone quedarnos quietos, es una nueva forma de saber ser y estar en los desafíos educativos.

Por lo tanto, la irreverencia, no está dada a determinada postura, sino a toda postura que castre o parcialice una visión amplia y compleja, consideramos que ese paso se podría dar, desde acercamiento transdisciplinar.

BIBLIOGRAFÍA

ETIMOLOGÍAS (2012). «Etimología de Didáctico» - <http://etimologias.dechile.net/?dida.ctico>, diciembre de 2012

GADOTTI, M. (2012), «Historia De las ideas pedagógicas», ppt, <http://www.slideshare.net/guest1a17a4/histria-das-idias-pedaggicas>, dic, 2012.

GONZALES VELASCO, J. M. (2009). Teoría educativa Transcompleja. La Paz. IICAB.

MORIN, E. (1999). Los siete saberes necesarios para la educación del futuro - www.multiversidadreal.org

MOVIMIENTOS POPULARES LATINOAMERICANOS. PERONISMO: EL CASO ARGENTINO

Julio Daniel Ríos, OSA
Vicariato de Argentina y Uruguay
juliodaniel.rios@yahoo.com.ar

Resumen.-

Hipótesis.- El Peronismo no es sólo un emergente de la coyuntura internacional, sino que tiene una lógica discursiva propia junto con un proyecto político que, efectivamente, se concreta a través de un partido que lo legitima a través del tiempo.

¿El peronismo es resultado de una alianza policlasista? ¿Se podría hablar de «autoritarismo democrático» en cuanto a la gestión del estado peronista?

Objetivos.- Examinar las causas sociales de la emergencia del peronismo. Incursionar en la historia de la clase obrera y en la evolución de la burguesía argentina. Analizar la relación entre el estado peronista y el movimiento obrero.

Analizar las correspondencias que existen con los movimientos sociales denominados «populismos». Acercamiento a las diversas corrientes al interno del Movimiento Peronista. Analizar los nuevos estilos de intervención política a partir del surgimiento del Peronismo.

Metodología.- Un primer momento de exposición para generar luego un espacio propicio para el diálogo a través de preguntas y respuestas, de manera tal que podamos enri

quecer la interpretación de nuestro presente, entender la dinámica de las sociedades donde estamos insertos pastoralmente y hacer una lectura del rol que nos cabe en la construcción de sociedades que privilegien ante todo el bien común.

Palabras clave.- Perón, Evita, justicialismo, clase, trabajadores, movimientos sociales.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

Summary.-

Hypothesis-. Peronism is not just a pop of the international situation, but it has a logic of its own discourse with a political project that, indeed, is performed through a game that legitimizes it over time.

Does Peronism is a result of a multiclass alliance? Could you talk about «democratic authoritarianism» in terms of managing the Peronist state?

Objectives-. Examine the social causes of the emergence of Peronism. Venture in the history of the working class and the bourgeoisie evolution of Argentina.

Analyze the relationship between the state and the Peronist labor movement. To analyze the correlation there with the «populist» called social movements. Approach to the various currents of internal Peronist movement. Analyze the new styles of political intervention from the emergence of Peronism.

Methodology-. A first exposure and then generate an environment conducive to dialogue through questions and answers, so that we can enrich the interpretation of our present space, understand the dynamics of the societies in which we operate pastorally and a reading the role that fits us in building societies that privilege above all the common good.

Key words.-

Peron, Evita, justicialism, class, workers, social movements.

«Los hechos sociales son la “materia prima” de la historia: nadie se vincula a ella ingenuamente y libre de supuestos, lo reconozca o no. El conocimiento sobre la sociedad se construye desde el análisis y la interpretación de esos hechos y de los procesos sociales en los cuales están inscriptos. Las preguntas y las respuestas para conocer el pasado y su conexión con el presente no surgen de manera natural y mecánica. La realidad es interrogada desde hipótesis, que son el punto de partida planteado por quien las formula» (Cullen, 2009: 10). Por esto mismo es que, retomando la hipótesis formulada oportunamente, intentaremos dilucidar en qué medida influyó la activa participación de la clase obrera en la constitución de la alianza interclasista que se concretó políticamente como «peronismo» y se ha denominado peronismo original.

Ricardo del Barco en su obra El Régimen Peronista introduce en el estudio y la reflexión de este fenómeno de la siguiente manera: «Un proceso político como el que vivió Argentina entre 1946 y 1955, es de una complejidad tal que debemos evitar las simplificaciones». Frente a la pregunta qué fue el peronismo se han ensayado muchas respuestas y se torna necesario pasar revista sucintamente a las principales interpretaciones. Es conveniente antes remarcar el contexto en el que se da el surgimiento del mismo.

Carlos Fayt dice «que fue la respuesta política a las condiciones sociales y económicas imperantes en la Argentina de 1943. Fue una necesidad histórica cuya misión se cumplió al facilitar el acceso al poder del proletariado a la escena política, como etapa preparatoria de una revolución profunda». Ratificando esta visión concluye que «el peronismo es un producto de la perturbación acumulada en el país a partir de 1930. Entre el peronismo y las minorías privilegiadas que se apoderaron del poder político por medio del

fraude y detentaron el poder económico por sí o como vicarios de intereses extranjeros, existe el más íntimo parentesco. El peronismo es inimaginable sin ellas, como lo es el colapso de la estructura política y económica, la impotencia y, sobre todo, la desesperación, el resentimiento de vastos sectores del pueblo» (1967: 16).

Gustavo Francheschi observando esta situación subyacente dice: «si en tal situación resuena una voz, se levanta un hombre que habla de explotación, de horribles injusticias, de posibles venganzas; si surge una bandera que simboliza y representa los ideales revolucionarios se comprenderá que la clase obrera escuchará esa voz, aclamará a ese hombre, se congregará en torno a esa bandera; que todos sus resentimientos, sus envidias, sus quejas, y sus reivindicaciones se transformarán en un potente rugido de odio, odio consciente de sí mismo, de odio epidémico y colectivo, que levantará a las muchedumbres proletarias como nuestro pampero levanta en sus llanuras el polvo que envuelve en profunda oscuridad los valles y las montañas; y por encima del cual se ciernen los densos nublados de que brota el rayo que incendia y aniquila». «Y sobrevino lo inevitable. El peronismo es el fruto de cincuenta años de errores políticos, económicos y sociales, y de una progresiva desmoralización que hirió a la comunidad argentina en sus fuerzas vivas.

Es evidente que los acontecimientos políticos nunca suceden por pura casualidad y que por debajo de las aparentes sinrazones de los mismos palpita el problema, las tensiones no resueltas, los conflictos encubiertos y un largo arrastre que no siempre es posible auscultar oportunamente o interpretar con ecuanimidad.

Se puede partir de la hipótesis de que una honda crisis de legitimidad afecta al sistema político argentino y de allí la dificultad de articular un régimen que compatibilice: estabilidad, participación, desarrollo y democracia. Pensamos que es

en el plano «húmedo y profundo de las creencias colectivas»; dónde debemos bucear para interpretar los acontecimientos que se ubican en el plano político institucional de las sociedades» (Del Barco, 1983: 15-16).

LAS INTERPRETACIONES

Alberto Ciria ha realizado una síntesis de las principales interpretaciones de la ideología peronista, y así nos presenta las siguientes:

1) El Peronismo visto en el marco «nazi-fascista»

Esta interpretación fue cronológicamente la primera que se efectuó. El contexto internacional en que ésta se produjo, mostró una polarización ideológica susceptible de convertirse en el marco de referencia obligado de los acontecimientos políticos nacionales. Y es así como desde la perspectiva «liberal», «socialista» y «comunista» el peronismo fue considerado como una variante local del «nazi-fascismo». La influencia de los elementos nacionalistas en el naciente movimiento, la fuerte estructura personalista y algunos marcados acentos antiliberales, contribuyeron en el clima antes expuestos a reforzar las similitudes.

Se presenta al peronismo como «la versión argentina del fascismo italiano. Confluencia de distintas formas de nacionalismo. Perón es el conductor, en el sentido de Benito Mussolini, cuya personalidad y obra le mereciera marcada simpatía, llegando a decir que lo imitaría en todo menos en sus errores».

«Su analogía proviene: a) de haber precedido la acción a la doctrina; b) de los valores: orden, jerarquía y disciplina, consustanciados con el sistema; c) de su negación del liberalismo y del marxismo; d) de la concepción del movimiento y



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

de la nación, como un todo animado de una sola doctrina y con una sola voluntad, la del líder (la del Duce en el original italiano); e) de la negación de la lucha de clases y la instauración, en el caso argentino de un modo gradual, del corporativismo; f) de la concepción expansiva de los fines del Estado y la subordinación del individuo a fines objetivos como la grandeza y la unidad de la nación; g) de haber extraído de la clase media sus elementos activos; h) de la racional explotación, por medios técnicos de comunicación, del sentimiento religioso de las masas a fin de convertir a cada partidario en un creyente, al adversario en un hereje y al gobernante en un objeto de adoración y culto; i) de la apelación a la acción directa, el desprecio por la democracia, la oposición y los partidos políticos» (Ciria, 1971: 11ss).

Se podrían agregar algunas más a la extensa lista de Carlos Fayt. Quizás no sea ésta la interpretación más adecuada, en la medida en que no permite la comprensión «desde dentro» del fenómeno.

2) El Peronismo visto en el marco del totalitarismo

Siguiendo de cerca la interpretación anterior, se enfocó en este caso al peronismo desde la perspectiva totalitaria. Gino Germani ha ensayado esta vía. Pone énfasis en las particularidades propias del peronismo en cuanto a grupos sociales que constituyeron su base de apoyo. Desde esta perspectiva, la participación se convierte en el rasgo fundamental que diferencia totalitarismo y democracia. No porque en el primero esté ausente, sino porque se da de manera sustancialmente diferente en uno o en otro régimen.

«La diferencia entre la democracia y las formas totalitarias, reside justamente en el hecho de que, mientras la primera intenta fundarse sobre una participación genuina, el totalitarismo utiliza

un ersatz de participación, crea la ilusión en las masas de que ahora son ellas el elemento decisivo, el sujeto activo, en la dirección de la cosa pública» (Germani, 1968: 335ss).

No obstante su mayor flexibilidad, continúa siendo insuficiente por su estrecha dependencia con el anterior.

3) El peronismo visto como «bonapartismo» y «bismarckismo»

Algunos autores marxistas y socialistas han comparado al peronismo con el ejemplo de Napoleón III en Francia y Jaguaribe lo ha hecho con el régimen de Otto Von Bismarck en Prusia.

El modelo «bonapartista» se inspira en la obra de Marx, el XVIII Brumario de Napoleón Bonaparte, destacándose el rol arbitral del Jefe de Estado en su intento de «conciliar» las distintas clases sociales. Conciliación que desde la perspectiva marxista es imposible y que no es otra cosa que el encubrimiento de las relaciones de dominación. La situación social de la clase obrera francesa bajo el régimen de Luis Napoleón y su agresiva política internacional, constituyen dos aspectos que diferencian sustancialmente ambos regímenes. Similar observación cabe a la interpretación de Jaguaribe, aun cuando en la categoría del «neobismarckismo» se destaca el rol significativo del Estado en el proceso de industrialización (cf. Jaguaribe, 1964: 99).

4) El Peronismo como «populismo»

La excesiva generalización de este término torna necesario precisar algunas de sus notas fundamentales para que mantenga su valor explicativo. Los movimientos populistas presentan las siguientes características: liderazgo proveniente de las clases altas y medias, con motivaciones contrarias al status quo; apoyo masivo de vastos secto-

res rurales o urbanos; vínculo de unión entre líderes y masas constituido por una difusa ideología que representa el conjunto de exigencias básicas; fuerte carácter nacionalista y presencia frecuente de un líder carismático.

El concepto así precisado, se constituye en uno de los más explicativos para la interpretación del peronismo. Aunque debemos dejar a salvo que la gran variedad en las últimas décadas de procesos «populistas» en los países asiáticos y africanos, puede llevarnos a la inclusión de fenómenos muy distintos bajo la misma denominación.

5) El Peronismo visto desde sus fuentes

Esta es la posición de Alberto Ciria que intenta mirar al peronismo «desde sus fuentes, coincidencias o probables antecedentes que convergieron para darle vida». De esta manera se intenta «evitar los peligros de mirar al peronismo como fenómeno exclusivamente autóctono y los riesgos de verlo como una copia al carbónico de modelos totalitarios».

Desde esta perspectiva, se destaca la influencia de las ideas militares de Perón, su pensamiento sindical y la justicia social, los antecedentes nacionales y la doctrina pontificia sobre la «cuestión social».

a) Las ideas militares

En éstas influyen autores alemanes prehitleristas, tales como Von der Goltz y Clausewitz. Desde esta fuente se toman las nociones de Defensa Nacional, Conducción y Organización.

La noción de Defensa Nacional deja de ser en esta perspectiva, noción exclusivamente militar para proyectarse sobre una serie de aspectos importantes de la vida del Estado. Dicho por

el mismo Perón: «Las dos palabras de Defensa Nacional, pueden hacer pensar a algunos espíritus que se trata de un problema cuyo planteo y solución, interesan o incumben únicamente a las Fuerzas Armadas de una Nación. La realidad es bien distinta. En su solución entran en juego todos sus habitantes, todas las energías, todas las riquezas, todas las industrias y producciones más diversas: todos los medios de transporte y vías de comunicación, etc., siendo las Fuerzas Armadas únicamente el instrumento de lucha de ese gran conjunto que constituye la Nación en armas». La noción de organización la tomó Perón de su formación militar y expresamente así lo destacó, aunque precisó que en el terreno político adquiere otras características. El lenguaje, de esta manera, acusó «cierta militarización»; las palabras estrategia y táctica fueron utilizadas con frecuencia en sus discursos y conferencias y pasaron a formar parte del léxico común de la época.

Vinculada a esta fuente también se encuentra la idea de la unidad nacional tal como fue proyectada en la concepción del régimen. Es entendida de esta manera desde una perspectiva que Botana describe como «la articulación corporativa de intereses» (1975: Seminario), y que es -en nuestro criterio- la concepción del Estado como instrumento de la Nación, concebida ésta como un conjunto armónico de intereses que se expresan a través de organizaciones vertebradas desde el Estado, cumpliendo funciones predeterminadas dentro de su órbita. Los dinamismos sociales, en su espontáneo flujo y en la posibilidad de su libre concertación, son desde esta perspectiva, un resabio liberal que es mirado con singular desconfianza.

Merece un párrafo aparte esta singular manera de concebir la unidad nacional y lo que, en teoría política, llamamos relaciones entre la sociedad y el Estado. Prácticamente en el último medio siglo de la vida argentina, ésta concepción se ha



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

proyectado con singular fuerza en la estructuración del sistema político argentino y de allí que adquiriera mayor relevancia la ley de organizaciones profesionales que el estatuto de los partidos políticos.

La idea de conducción campeó como idea directriz a lo largo de la obra de Perón y del pensamiento oficial del régimen, desde la cual se estructuró la concepción del partido, del líder y de los militantes, proyectándose sobre la estructura misma del estado.

b) La justicia social y la organización sindical

La historia de la legislación social argentina nos muestra, desde las últimas décadas del siglo pasado, un laborioso y no siempre fructífero esfuerzo por consagrar los principios legales fundamentales de los que constituyen «los derechos sociales» y la protección efectiva del trabajo y del trabajador.

A partir del proceso revolucionario militar del 4 de junio de 1943, se vio surgir una frondosa legislación expresada en decretos-leyes que ampliaron a casi todos los trabajadores urbanos, y en gran parte a los rurales, las conquistas existentes para sectores laborales en particular.

También aparecieron nuevas instituciones que no estaban contempladas. Pero lo novedoso no consistió en esto, sino en la significación política que desde la perspectiva de Perón se le atribuyó. Así, el Estado respondía con hechos a demandas insatisfechas desde hacía mucho tiempo, y por otro lado quedaba bien claro que la nueva legislación no surgía como fruto de la lucha de los gremios, sino como una manifestación de la nueva sensibilidad gubernativa frente a estos problemas. El socialismo vio en esto la maniobra desleal de un competidor eficaz en la toma del poder y una suerte de dádiva corruptora del movimiento obrero.

Un buen número de viejos gremialistas no aceptó esta propuesta y un creciente número de nuevas dirigencias gremiales o de sindicatos paralelos, se nucleó en torno a Perón, que desde ese momento asumió la «jefatura de los obreros». El régimen convirtió al movimiento obrero en uno de sus resortes fundamentales y éste obtuvo un creciente apoyo estatal.

Desde esta perspectiva se observa que el sindicalismo perdió autonomía frente al Estado, pero se expandió numéricamente y ganó en poder de decisión, claro está que a condición de mantener los estrechos vínculos apuntados. Esta concepción sindicalista se expresa, en la interpretación de Ciria, como la adecuación en este campo de las aludidas nociones fundamentales. El rechazo de la «justicia social» y el abandono de la clase trabajadora y de las organizaciones obreras, llevaría a una confrontación que afectaría a la Nación en su conjunto y de ese modo estaría en peligro la Defensa Nacional.

Este esfuerzo de «nacionalización» de la clase obrera fue rescatado de manera permanente por el régimen y contrapuesto a las «viejas épocas» en las que la clase obrera «corría tras otras banderas y no sentía como suya la bandera de la patria». Por otra parte, el sindicalismo es visto como la expresión concreta de la «justicia social», que se constituyó en uno de los temas fundamentales del régimen y que luego fue elevado al listado de objetivos básicos del Estado en el preámbulo de la Constitución reformada. Dicha justicia social fue interpretada con un fuerte sabor distributivo que inspiró las líneas fundamentales de la política económica. Por último, la «realización de la justicia social en el Estado» alejaba, en la concepción de Perón, «el peligro comunista» y la «insurrección social». La formulación oficial de la Doctrina Peronista recogió estas nociones como verdades doctrinarias fundamentales.

c) Las coincidencias nacionales

Los antecedentes nacionales que se señalan en esta interpretación, son: el radicalismo yrigoyenista, los «nacionalistas de derecha» y «los intelectuales aislados»: Manuel Ugarte, Alejandro Bunge, Manuel Gálvez y Raúl Scalabrini Ortiz.

Del radicalismo yrigoyenista, influyó la idea del movimiento. El Peronismo era fundamentalmente, en Perón, un vasto movimiento nacional antes que un partido y en esto se dejó ver la influencia del viejo caudillo radical, que concebía el radicalismo como el movimiento que representaba la «causa», opuesta tenazmente al régimen. La propaganda pre-electoral de la primera elección construyó el slogan Alem-Yrigoyen-Perón, tratando de rescatar el precedente nacional. Esta presencia del antecedente radical también se advirtió en el aporte que la U.C.R. Junta Renovadora dio al naciente movimiento en 1946, y el grupo F.O.R.J.A, que si bien en términos electorales no tuvo mucha significación, sí influyó en el plano de las ideas.

El nacionalismo tradicional proveyó, durante la primera etapa del peronismo, algunos de sus hombres y mucho de sus ideas. Entre éstas se destacan la idea del Estado fuerte, la reivindicación de la hispanidad y el tema del antiimperialismo.

La temática del economista Alejandro Bunge, con su crítica a la «nociva influencia extranjera», destacó la inmoralidad del capitalismo y la noción de propiedad privada que debe cumplir una función social». Y «la propuesta industrialista con fuerte intervención estatal», se convirtió en un importante anticipo de la temática peronista.

Igualmente se destacan los conceptos elaborados a comienzos de la década del 20 por Manuel Ugarte, que son muy similares a la tercera posición, y los reclamos de «patriotismo, orden,

disciplina, y justicia social, instrumentada por el Estado para evitar la lucha de clases y rencilla de partidos», que pedía en 1934 Manuel Gálvez. Por último, la ácida crítica de la década infame de José Luis Torres, y las propuestas de «nacionalismo económico» de Scalabrini Ortiz, fueron las principales influencias de los intelectuales consignados.

d) La influencia de la doctrina pontificia

Haciendo un parangón entre las enseñanzas de la Doctrina Pontificia contenidas en la Encíclica Quadragésimo Anno, y abundantes citas de Perón, Ciria destaca la influencia de esta fuente. Así recuerda, entre otras cosas, para probar este aserto, que la Iglesia Católica se vio favorecida por las disposiciones que establecieron la obligatoriedad de la enseñanza religiosa en las escuelas (decreto del 31 de diciembre de 1943, ratificado posteriormente por ley del Congreso); y que Perón destacó reiteradamente que «había procurado poner en marcha muchos de los principios de las encíclicas papales». Asimismo la Iglesia, considerada en su clero y jerarquía, apoyó la gestión gubernativa, ya que «los conceptos de justicia social, que sostiene el gobierno argentino son muy similares a los postulados que a este mismo respecto sostiene la Iglesia Católica, coincidiendo en líneas generales con las encíclicas papales». Por último, las afirmaciones contenidas en la síntesis de la Doctrina Social en cuanto al carácter profundamente cristiano y humanista de la misma ratificarán esta influencia.

La notable ventaja de este enfoque interpretativo adoptado por Ciria, consiste en la puntualización de las fuentes internas, que en gran medida son eludidas en los otros enfoques.

6) El peronismo visto como «socialismo»

Fue muy tardíamente, y después de su caída, que se intentó hacer lo que denominamos una



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

«reinterpretación socialista» del peronismo. Se trató, en este caso, de presentarlo como una etapa de un proceso revolucionario nacional y popular, cuyo destino manifiesto era el de convertirse en una forma nacional de socialismo. Así entonces, se consideró que «el peronismo, única fuerza histórica capaz de unificar los impulsos revolucionarios provenientes del seno del pueblo, es el camino que la realidad impone para llegar a ese socialismo nacional» (Ceresole y Mastrorili, 1973).

Los límites temporales que hemos impuesto a este trabajo circunscriben la consideración al régimen peronista, y dejan de lado al peronismo como movimiento, partido o ideología, más allá de 1955. Por ello, no hacemos sino señalar este enfoque, que se estructuró básicamente sobre lo que «el peronismo será» y no sobre lo que el «peronismo fue».

No obstante, es importante dejar apuntado, para otra oportunidad, que este tipo de enfoque reconoce en sus líneas fundamentales el intento de aplicar categorías de análisis provenientes del marxismo en algunas de sus variantes y formas de acción que reconocen la misma fuente. Los trabajos de John W. Cooke son, a nuestro criterio, el intento más explícito en ese sentido y han servido directa o indirectamente para sostener esta línea de pensamiento.

En la obra de Perón y en las formulaciones oficiales de la Doctrina, no encontramos ningún elemento que autorice a tal interpretación y la incorporación del término “socialismo nacional” se produce en escritos muy posteriores a su caída.

7) El Peronismo interpretado desde sí mismo

Nos referimos, en este caso, al intento efectuado por Raúl Méndez en su obra *El Justicialismo*. Allí se presentó el peronismo en su doctrina y realizaciones, como una respuesta integral al problema

de la felicidad humana. Solución equilibrada en los extremos del «espiritualismo» y el «materialismo» y del «individualismo» y el «colectivismo», que constituye una posición de equilibrio, la «tercera posición». Así, entonces, se dice que «el justicialismo es la doctrina cuyo objeto es la felicidad del hombre en la sociedad humana por el equilibrio de las fuerzas materiales y espirituales, individuales y colectivas».

Esta tercera posición implica una armónica concepción de la propiedad, la libertad y el trabajo, que concibe a la primera con una doble función individual y colectiva, que respeta a la segunda dentro de sus límites y que sostiene que el tercero es un derecho personal y un deber social. Esta interpretación fue conceptuada por Perón como dotada del «insuperable mérito de reunir en una ajustada síntesis, la verdad, la sencillez, la sinceridad y la lealtad de las concepciones peronistas, para ofrecerlas al pueblo argentino como bandera de sus reivindicaciones nacionales. / En el enfoque comentado se destaca el esfuerzo de presentar al peronismo, en su aspecto ideológico, como esencialmente popular, humanista, cristiano y de hondo contenido social» (Del Barco, 1983: 20-30).

A modo de síntesis podríamos decir que a finales de la década del 30, en la coyuntura de la guerra antiimperialista encontramos a quienes formarán la alianza peronista:

a) La pequeña y mediana burguesía industrial local, nos vinculada con el capital extranjero y necesitada de alianzas y de apoyo estatal para su subsistencia y desarrollo.

b) La clase obrera, con importantes transformaciones cualitativas y cuantitativas en su composición y un creciente peso en el proceso productivo que le confiere un importante protagonismo, dado por su doble papel de productora y consumidora.

Esto que la perfilaba como posible protagonista de un proyecto que trascendiese el fragmentado bloque social y político gobernante, estaba acompañado por la ausencia de una identidad política colectiva y una casi nula participación en el sistema político partidario. Así, los dirigentes sindicales se convierten en interlocutores directos del Estado sin la necesidad de recurrir a los partidos políticos. Este protagonismo obrero plantea al Estado la necesidad de cumplir funciones de intermediario en el conflicto social. Funciones que no resultaban contradictorias con la tendencia dominante en las diferentes fracciones del movimiento obrero y en la conciencia del conjunto de los trabajadores.

c) Ambas, con intereses coincidentes en la coyuntura, podrán concretar sus necesidades de alianza cuando un sector de ejército tome el gobierno del Estado en 1943.

JUNIO DE 1943 – FEBRERO DE 1946: NACE EL PERONISMO ORIGINAL

Desde mediados de 1940 hasta junio de 1943, la presidencia de Castillo -un representante conservador de los ganaderos exportadores probritánicos, partidarios de la neutralidad para continuar para continuar los negocios con su «madre patria»- estuvo sostenido por la coincidencia entre: a) un sector de oficiales del ejército que veían bloqueada la provisión de armamentos e impulsaban una industria militar que requería el desarrollo de la siderurgia, la minería, la petroquímica; b) los sectores industriales locales que sin representación institucional alguna, crecían al amparo de la neutralidad y de las posibilidades brindadas por el desarrollo de la industria pesada estatal.

A principios de 1943 el resultado de la guerra era previsible y las presiones de Estados Unidos crecían agudizadas por el desarrollo en nuestro país de una industria militar independiente. Mantener la neutralidad e iniciar un desarrollo

industrial autónomo, por limitado que fuese, requería de otra fuerza política y social.

Para Castillo era preferible volver a sus fuentes: el fraude patriótico de la década del 30 y el alineamiento con los aliados. A principios de año anuncia como sus sucesores para las elecciones presidenciales al terrateniente salteño Robustiano Patrón Costas, firme defensor de enrollar al país con el vado de los aliados y a Manuel Uriondo un radical anti-personalista. Dos personajes típicos de la década infame.

Los variados nacionalismos surgidos en el ejército no podían tolerar ni la política pro-aliada, anunciada por el futuro presidente, ni el seguro retorno al fraude electoral que ya había quitado toda base de legitimidad política al régimen.

El 4 de junio, como era de esperar, antes de la proclamación de esa fórmula, un movimiento militar derroca a Castillo. Era la reacción de una parte del ejército ante la evidencia de que la oligarquía carecía de fórmulas para legitimar su poder. Tampoco los radicales, que al mismo tiempo que participaban de la Concordancia conservadora gimoteaban por el fraude, eran capaces de unificar sus diferentes fracciones y ofrecer una salida a la crisis política.

Durante sus tres años (hasta junio de 1946 cuando asume la presidencia Perón) el gobierno militar comienza a sentar las bases productivas del futuro peronismo. Las principales medidas consistieron en desmantelar los mecanismos del Pacto Roca-Runciman de 1933 que daban al capital extranjero el control del sistema económico. El Banco Central fue nacionalizado. Se continuó con la organización de la flota mercante del Estado tendiente a lograr el monopolio estatal del transporte marítimo de las exportaciones. Se estatizaron la Corporación de transportes de Buenos Aires en manos de capitales ingleses, los ele-



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

vadores de granos, la Compañía Primitiva de Gas, el tramo ferroviario Rosario-Mendoza y las empresas telefónicas del interior dependientes del trust americano Electric Bond and Share.

En sintonía con las necesidades de los sectores industriales locales se crearon el Banco de Crédito Industrial y una Secretaría de Industria con jerarquía ministerial. Se revaluaron las tarifas aduaneras y con el declarado objetivo de ampliar el mercado interno y aumentar la productividad agraria, se congelaron y rebajaron los arrendamientos y alquileres agrarios.

Toma nuevo impulso la Dirección Nacional de Fabricaciones Militares. Así se acelera un proceso de desarrollo industrial cuando oficiales del ejército quedan al frente de las empresas siderúrgicas que se crean en esos años. Son los pertenecientes a las armas de ingeniería e infantería que coinciden, por origen social e intereses profesionales con la fracción industrial local. Están alejados de los sectores tradicionales del arma, vinculados a las fracciones más poderosas de la burguesía que, incapacitados para recomponer el ejército de Justo, se han replegado.

Pero esta alianza en gestación debía construir su poder político. Esta tarea fue la que llevó adelante el GOU. Un grupo de coroneles y jóvenes oficiales, organizado a fines de 1942 que se constituyó formalmente como Logia dentro del ejército bajo el lema «salvar al ejército para que el ejército salve a la patria». La proclama del 4 de junio, redactada por los coroneles Montes y Perón, denunciaba «el sistema de venalidad, fraude, peculado y corrupción» que habían llevado al pueblo al «escepticismo y la desmoralización».

Para Perón y sus camaradas «salvar la nación» significaba independizarla tanto del dominio norteamericano que bloqueaba todo intento de desarrollo autónomo, como del comunismo

soviético al que veían expandirse de la mano de los frentes populares.

Los oficiales del GOU comienzan a ensayar con audacia nuevos caminos para este objetivo. De esta manera comienzan a cumplir las tareas políticas del partido de la burguesía nacional «en la medida en que el proceso que se abre a partir de la crisis del 30 no presencia la formación de una auténtica corriente política de la burguesía argentina (industrialista o nacionalista) nos presentará al ejército desempeñando nuevamente un papel en 1943». Perón inicia el acercamiento con el sector gremial, incluidos socialistas y comunistas, a los que se les solicitó apoyo a cambio de la defensa de reivindicaciones obreras por parte del nuevo gobierno.

Entre 1943 y 1945, con Perón en la Secretaría de Trabajo se concretan y/o toman fuerza de ley reivindicaciones de los trabajadores que tienen décadas de postergaciones y otras que no habían figurado en los objetivos del movimiento obrero desde su constitución de fines del siglo XIX.

«Perón, comenta un sindicalista, en dos años le había dado al obrero todo por lo que veníamos peleando y perdiendo desde muy atrás... era muy difícil no ser peronista aunque no se los viera bien a los militares. Aunque hubo varios que se portaron bien. Además de lo conseguido era el respeto que empezaba a haber con el trabajador lo que a mucha gente la cambió, el cambio era grande, los días pagos por enfermedad, vacaciones pagas, descanso del domingo, el aguinaldo, muchas cosas, pero lo principal para mí era que se terminaba el miedo de discutirle a los patrones, de ir a los tribunales laborales para pleitear con las patronales, eso a la gente la agrandaba, le daba orgullo, y eso no se quita así nomás... pero además nadie se iba con las manos vacías».

El 17 de octubre: los trabajadores definen la relación de fuerzas. El primer elemento a tener en cuenta es la unidad de la clase obrera y de la mayoría de los dirigentes del movimiento obrero en la defensa de las medidas del ex secretario de trabajo.

Esta unidad de la gran mayoría del movimiento obrero coincide con la incapacidad de la clase dominante de lograr una salida política a la crisis. El fraccionamiento estructural de la burguesía argentina se expresaba políticamente en esta incapacidad. «Por mucho que demos vueltas al asunto, si hemos de declarar la huelga general, ésta será por la libertad del coronel Perón, porque reclamando su retorno al gobierno estamos defendiendo nuestras conquistas».

En la convocatoria aparece no solo la defensa de los derechos sociales sino lo que viene asociado a estas: 1) contra todo el gabinete representante de la oligarquía; 2) Formación de un gobierno que sea garantía de democracia y libertad y que consulte la opinión de las organizaciones sindicales; 3) Levantamiento del estado de sitio. Por la libertad de todos los presos civiles y militares que se hayan distinguido por sus claras y firmes convicciones democráticas y por su identificación con la causa obrera; 4) Mantenimiento de las conquistas sociales y ampliación de las mismas. Aplicación de la reglamentación de las asociaciones profesionales; 5) Que se termine de firmar de inmediato el decreto-ley sobre aumentos de sueldo y jornales, salario mínimo vital y móvil, participación en las ganancias, que se resuelva el problema agrario mediante el reparto de la tierra al que trabaja, cumplimiento integral del estatuto de Perón. Podríamos por tanto afirmar o definir al Peronismo como una: «Alianza Policlasista que garantizó al conjunto de la clase obrera reivindicaciones históricas al mismo tiempo que ponía límites al desarrollo de su independencia política.

Este límite en la voluntad y posibilidad de autonomía no significa que los trabajadores hayan renunciado a reconocer intereses propios en el marco de un gobierno que, con pleno derecho, consideraban suyo».

Por último cabe señalar tres características esenciales (propias de un estado intervencionista) del primer gobierno peronista:

- 1) La traslación de ingresos del sector agrícola al sector industrial.
- 2) Control financiero del país por parte del estado.
- 3) Redistribución del ingreso a favor de los asalariados.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

BIBLIOGRAFÍA

BOTANA, N. (1975). Seminario sobre Regiones Políticas Latinoamericanas. Tucumán. Incas

CERESOLE, N. Y MASTRORILLI, C. (1973). Teoría e Historia del Socialismo Nacional. Buenos Aires. Corregidor.

CIRIA, A. (1983). Perón y el Justicialismo. Buenos Aires. Siglo XXI.

CULLEN, R. (2009). Clase Obrera. Lucha Armada. Peronismos. Génesis, desarrollo y crisis del peronismo origina. Buenos Aires. Editorial De la Campana.

DEL BARCO, R. (1983). El Régimen Peronista 1945-1955. Buenos Aires. Editorial de Belgrano.

FAYT, C. (1967). La Naturaleza del Peronismo. Buenos Aires. Viracocha.

GERMANI, G. (1962). Política y Sociedad en una Época de Transición. Buenos Aires. Paidós.

JAGUARIBE, H. (1964). Desarrollo Económico y Desarrollo Político. Buenos Aires. Eudeba.

HISTORIA DEL VICARIATO SAN AGUSTÍN DE APURÍMAC EN PERÚ. HACIA SUS BODAS DE PLATA (1989-2014)

lizardo20@gmail.com

Resumen.-

Con el Protocolo N° 76 del 14 de noviembre del año 1989, el Prior General de la Orden de San Agustín, P. Miguel Ángel Orcasitas, autorizó la erección del Vicariato Regional «San Agustín» de Apurímac en Perú, otorgándole las facultades previstas por las Constituciones.

En ese momento la mayoría de los Hermanos de Votos Solemnes eran italianos. Con el Protocolo el N° 78 del 17 de noviembre de 1989 la Curia General de la Orden de San Agustín le otorgaba expresamente la facultad de poder afiliar a sus propios candidatos al momento de la Profesión Religiosa, ya que hasta esa fecha eran afiliados a la Provincia Agustiniense «Nuestra Señora de Gracia» del Perú. Han pasado 25 años, en que el Vicariato ha crecido en forma promisorio, llegando a tener la mayoría de sus miembros nacidos en el Perú. Actualmente, también el Vicario Regional y sus Consejeros son todos peruanos.

Palabras clave.-
Antecedentes, actualidad, evangelización, misión, promoción humana.

Summary.-

With Protocol No. 76 of 14 November 1989, the Prior General of the Order of St. Augustine, Father Miguel Angel Orcasitas authorized the erection of the Regional Vicariate «Saint Augustine» of Apurimac in Peru, giving the powers under the Constitutions.

At that time most of the Brothers of Solemn Vows were Italian. With the Protocol No. 78 of 17 November 1989 the General Curia of the Order of St. Augustine expressly granted the power to recruit its own candidates at the time of religious profession, because until that date were affiliated to the Province Augustinian «Our Lady of Grace» of Peru. It has been 25 years in the Vicariate has grown as promising, getting to have the majority of its members born in Peru. Currently, also the Regional Vicar and its Directors are all Peruvians.

Keywords.-
Background, news, evangelism, mission, human promotion.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES



ANTECEDENTES HISTÓRICOS

El Vicariato de los Agustinos de Apurímac, Perú, no ha nacido de la nada: tiene sus antecedentes remotos en la Evangelización de la región Apurímac por parte de los Misioneros Agustinos españoles desde el siglo XVI.

Como antecedentes próximos recordamos la fundación de la Prelatura de Chuquibambilla, en Apurímac, por parte del Papa Pablo VI, en 1968, quien la encomendó a los Padres Agustinos de Italia. A partir de 1968, fueron agregándose a los Agustinos italianos otros Agustinos autóctonos, quienes ya son la mayoría.



En 1989, habiendo llegado Apurímac a tener un número suficiente de Religiosos con votos solemnes, la Curia General de la Orden de San Agustín autorizó la erección del Vicariato Regio-

nal «San Agustín» de Apurímac, Perú, con relativa autonomía, pero apoyado económicamente por la Provincia Agustiniana de Italia. A continuación, vamos a recordar los tres momentos históricos.

1. ANTECEDENTES REMOTOS: CUSCO-APURÍMAC (SIGLOS XVI-XIX)

La constitución de la Prelatura de Chuquibambilla, confiada a las Provincias Agustinianas de Italia, y la presencia de los Agustinos en la Región de Apurímac, en los Andes del Perú, puede considerarse más correctamente un retorno de los Agustinos a sus antiguas Misiones. En muchos pueblos de Apurímac hemos encontrado templos coloniales construidos desde el siglo XVI por los Agustinos. Asimismo se conservan aquí imágenes lindísimas de la Virgen de la Consolación, como también de San Agustín, San Nicolás de Tolentino, San Juan de Sahagún, Santo Tomás de Villanueva, Santa Mónica y otros Santos Agustinos. Hemos encontrado, entre otros, los datos históricos siguientes (cf. Villarejo, 1965: 109-110):

Año 1551. Los primeros días de mayo de 1551 llegaron a Lima doce Misioneros Agustinos procedentes de España. Después de los primeros tiempos de vida en Lima, algunos fueron a predicar el Evangelio hacia el Norte del Perú, alrededor de Trujillo.

Año 1559. Otros Misioneros Agustinos fueron al Sur, concretamente a la sierra del Cusco, donde fundaron el Convento San Agustín.

Año 1569. Este año tiene una importancia trascendental para nuestra historia hasta hoy día, porque comenzó la penetración misionera agustiniana desde el Cusco en Apurímac, precisamente en las Provincias Altas, Cotabambas, Grau y Antabamba, las que constituyen la actual Prelatura de Chuquibambilla.

Año 1570. Ya este año se construyó el Real Monasterio San Agustín de Cotabambas, como centro de difusión del Evangelio hacia la Provincia de Cotabambas y también hacia la actual Provincia de Grau.

Año 1649. Este año ya había cinco Parroquias a cargo de los Agustinos en Apurímac. Leemos que «el Convento San Agustín del Cusco era Casa de Noviciado y de Estudios y tenía sesenta y cuatro religiosos. Había en esta casa estudios de latín, artes y teología. Siempre ha tenido religiosos ejemplares, que con su buena vida y predicación, han honrado su convento y aprovechado a los fieles». «Tienen los religiosos de esta Orden en el corregimiento de Cotabambas, distrito de esta ciudad, cinco doctrinas (cinco Parroquias) de pueblos de indios donde son curas y los doctrinan con mucho aprovechamiento de las almas» (Vasco de Contreras y Valverde, 1982: 180-182).

Año 1689: Tenemos informes de los párrocos agustinos al Obispo Mollinedo del Cusco desde diversos pueblos que ahora conforman la Prelatura de Chuquibambilla. Son los siguientes (cf. Villanueva Urteaga, 1982):

- En la Provincia de Cotabambas: Había la Parroquia San Agustín de Cotabambas y la Parroquia San Guillermo de Coyllurqui.
- En la Provincia de Grau: Había Parroquias o anexos a cargo de los Agustinos en los pueblos siguientes: San Pedro de Pituanca y su anexo San Juan de Colpa; San Nicolás de Tolentino de Chiriqui, Nuestra Señora de la Asunción de Turpay, San Marcos de Totora, San Francisco de Oropesa, San Agustín de Huaruchaca, San Miguel de Mamara, Nuestra Señora de la Natividad de Ayrihuanca, San Sebastián de Curasco, San Agustín de Curpahuasi, Santa Cruz de Chuquibamba y su anexo de Cotahuarca.

- En la Provincia de Antabamba: Pachaconas, Huaquirca, Sabaino, Calcauso, etc.

Año 1826. En ese año se perdió el Convento «San Agustín» del Cusco por efecto de las leyes de conventos dictadas por Bolívar. Se fueron clausurando todos los Conventos de los Agustinos y de otras Congregaciones por la prohibición de recibir novicios. También los pueblos de las Provincias Altas de Apurímac quedaron sin atención religiosa.

Año 1894. Finalmente hubo un Acuerdo entre el Gobierno Peruano y la Santa Sede. Vuelven al Perú Misioneros de diferentes Congregaciones Religiosas, aunque no todavía a las Provincias de Cotabambas, Grau y Antabamba, en Apurímac, donde sólo se recibe visitas esporádicas de sacerdotes del Cusco.

Año 1955. Situación dramática en las Provincias de Cotabambas y Grau. «La escasez de Sacerdotes - declaraba un profesor - hace que nuestra Religión se halle en estado total de abandono, y que la idolatría se haya enseñoreado en todos los pueblos. Por eso convendría la presencia de Misioneros, por ejemplo Franciscanos, que, trayendo la Palabra de Cristo, hagan reverdecer en las almas la fe que se halla marchita» (Camborda Patiño, 1955).

Año 1958. El Papa Pío XII creó la Diócesis de Abancay, que comprendía todo el Departamento de Apurímac en Perú, desmembrándola de la Arquidiócesis del Cusco. El primer Obispo fue Monseñor Alcides Mendoza Castro. Este, consciente de la necesidad de Sacerdotes en su inmensa Diócesis, durante el Concilio Ecuménico Vaticano II (1962-1965), gestionó, ante el Nuncio Apostólico Monseñor Rómulo Carboni y ante el Papa Pablo VI, la erección de otra circunscripción eclesial en Apurímac. Para conseguir este objetivo, el mismo Mons. Mendoza invitó a los Padres Agustinos de Italia a atender pastoralmente, con espíritu mi-



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

Evangelización y promoción humana

El territorio de la Prelatura de Chuquibambilla se extiende por 9.500 Km², a una altitud entre 3000 y 5000 metros sobre el nivel del mar. En esa época no tenía carreteras ni los servicios públicos más elementales, como luz eléctrica, agua potable, medios de comunicación social, postas médicas, etc., con permanencia histórica de estructuras sociopolíticas injustas. La población pasaba de los 82.000 habitantes, dispersos en muchas comunidades campesinas con un alto nivel de pobreza y analfabetismo. Aunque el idioma oficial era el castellano, en las comunidades los niños, las señoras, los ancianos y todos los que no habían podido ir a la escuela hablaban quechua. Debido al estado de abandono en que estuvieron durante muchos decenios, su Religión Cristiana se había transformado en un sincretismo religioso (una mezcla de elementos cristianos, paganos y de la antigua religión de los Incas).

¿Qué hacer? La Delegación de los Agustinos desde el inicio trabajó codo a codo con el Administrador Apostólico y con los demás agentes pastorales de la Prelatura de Chuquibambilla, fijando los objetivos de la Misión en la Evangelización y la Promoción humana. Se hizo hincapié en la Educación y la Salud, según las necesidades detectadas. La historia de la Prelatura de Chuquibambilla, en sus más de cuarenta años de vida, es, en máxima parte, la historia de los Agustinos de Apurímac, primero como Delegación, después como Vicariato, aunque han tenido un gran rol las Religiosas en la atención de los desamparados. Mencionamos a continuación algunas de las obras realizadas.

Año 1969: Inicio de las Instituciones educativas y sanitarias de la Misión

Por encargo de Monseñor Renzo Miccheli, el P. Doménico Raponi, OSA, ya en 1969 abrió un Centro de Capacitación Industrial y Agropecuaria en

Vilcabamba (Grau); en 1970 en Matara (Antabamba); en 1971 en Chuquibambilla y en Cotabambas, pudiendo contar con la colaboración efectiva y desinteresada entre Prelado, Agustinos, Religiosas y laicos. El Centro de Capacitación Agropecuaria de Matara funcionó sólo tres meses, a cargo del P. Juan Belotti. El Centro de Capacitación Industrial de Vilcabamba funcionó regularmente tres años y después se unificó con el Instituto Industrial «Gregorio Mendel» de Chuquibambilla, que se abrió en 1972, y se transformó posteriormente en Escuela Superior de Educación Profesional (ESEP) Parroquial. El Centro de Capacitación Industrial «Santa Rita» de Cotabambas, desde el inicio (1971) estuvo a cargo de las Agustinas del Divino Amor, transformándose poco a poco en un Colegio Parroquial con Educación Inicial, Primaria y Secundaria, hasta el día de hoy.

El P. Giovanni Salerno, OSA, fue encargado por el Administrador Apostólico de ocuparse de los enfermos, y poco a poco logró abrir Dispensarios Médicos en casi todas las Parroquias de la Prelatura que se iban abriendo. Se ocupó incluso de los leprosos. En 1985 fundó el Movimiento Siervos de los Pobres del Tercer Mundo, que tiene ahora Sacerdotes, Religiosas y laicos, llevando a cabo obras maravillosas.

El P. Antonino Giovannetti, OSA, fue encargado de instituir el Movimiento de los «Boy Scouts» en Chuquibambilla y en Antabamba, para la formación de la juventud y la niñez. Al mismo tiempo iba atendiendo a las comunidades campesinas. Años después, fue llamado como Formador en la Casa de Formación que se abrió en Lima a cargo de la UPA (Unión Peruana de Agustinos).

El P. Étore Salimbeni, OSA, se distinguió por las visitas misioneras continuas, viajando en caballo, a todas las comunidades campesinas, y era considerado el padre de los pobres.

sionero, a las Provincias Altas de Apurímac, Grau, Cotabambas y Antabamba.

Año 1966. Visita explorativa de dos Padres Agustinos. El P. Agostino Trapè, Prior General de la Orden de San Agustín, envió al P. Renzo Miccheli y al P. Étore Salimbeni a visitar el territorio de la futura Prelatura, para que informasen oportunamente. Los dos Padres cumplen el encargo, acompañados por Monseñor Mendoza. Después presentan su informe con opinión favorable.

Convocatoria de voluntarios

El P. General Agostino Trapè envía una carta a todas las Comunidades Agustinas de Italia, para que se estudie la invitación y el informe respectivo. Agrega que, si hay voluntarios, le escriban directamente a él. Le llegan al P. General las cartas de más de veinte Agustinos de Italia, que se declaran dispuestos a trabajar en los Andes de Apurímac. Entre ellos, el P. Renzo Miccheli (de 39 años) y el P. Étore Salimbeni (46), P. Giuseppe Gualtieri (52), P. Giovanni Salerno (30), P. Renato D'Amico (34), P. Antonino Giovannetti (28), P. Doménico Raponi (33) y Fray Giuseppe Viscardi (30), quienes conformarían el primer grupo de Misioneros (cf. 40 años – Prelatura de Chuquibambilla, 1968: 9-11).

2. ANTECEDENTES PRÓXIMOS: APURÍMAC-CUSCO (1968-1989)

Año 1968: Inicia la Prelatura de Chuquibambilla. El 26 de abril de este año, el Papa Pablo VI erige la Prelatura de Chuquibambilla, que abarca las Provincias Altas de Apurímac, Grau, Cotabambas y Antabamba, separándolas de la Diócesis de Abancay. Este Decreto de Erección, cuyo texto original latino comienza con las palabras «Qui id circo» es como la Partida de nacimiento de la Prelatura de Chuquibambilla, que será «sufragánea de la Arquidiócesis del Cusco». En diferentes acápite se pre-

cisan detalles referentes al Prelado, al Patrimonio Prelaticio, los Seminaristas, los Sacerdotes, la Curia. En la misma fecha, el Papa Pablo VI nombra al P. Renzo Miccheli, OSA, como Primer Administrador Apostólico de la indicada Prelatura, «ad nutum Sanctae Sedis». Quedará como Prelado de esta Prelatura durante 18 años (del 1968 al 1986).



El 28 de julio del mismo año, en la Basílica de San Pietro in Ciel'oro de Pavía (Italia), el P. General Agostino Trapè entrega el Crucifijo de Misioneros a los ocho Religiosos voluntarios que conforman el primer grupo de Misioneros Agus-

tininos de Italia, quienes en agosto viajan rumbo al Perú, menos el P. Raponi, quien debía sustentar su tesis doctoral en noviembre. La mayoría viajan en barco, desde el Puerto de Nápoles, llegando en septiembre (después de un mes) al Puerto del Callao, Perú. En Lima se alojan en el Colegio «San Agustín», con exquisita hospitalidad de los Padres Agustinos españoles. De Lima a Abancay llegaron en ómnibus, y de Abancay a Chuquibambilla en camión. La carretera no iba más allá. Se alojan como pueden en la vieja casa cural. Monseñor Miccheli pronto alquila dos cuartos en otra casa.

El 30 de septiembre del mismo año se realiza en Chuquibambilla la toma de posesión de cargo de Monseñor Renzo Miccheli como Administrador Apostólico de la misma Prelatura. Es acompañado por Monseñor Alcides Mendoza Castro (ya Obispo de Abancay, y ahora Vicario Castrense y Delegado del Nuncio Apostólico Monseñor



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

Rómulo Carboni), y el nuevo Obispo de Abancay Mons. Enrique Pelach y Feliu.

Reinicia, pues, la presencia de unos Misioneros Agustinos en Apurímac, con el encargo específico de atender a la nascente Prelatura de Chuquibambilla.

Organización religiosa inicial

En los primeros meses de la Misión, el Obispo Agustino Monseñor Miccheli fue también Superior de los Religiosos Agustinos presentes en Apurímac. En 1968, en toda la Provincia de Cotabambas había un sólo Sacerdote, P. Aurelio Quispeynga, residente en Haqira. Otro Sacerdote, P. Genaro García, debía atender a toda la Provincia de Antabamba. En la Provincia de Grau había dos Sacerdotes Mercedarios, uno en Chuquibambilla (P. Carlos Núñez) y otro en Mamara (P. Vicente Alatrística).

Se abren tres Parroquias: en Chuquibambilla, a cargo del P. Carlos Núñez, Mercedario, que se quedará hasta diciembre de 1968, asesorando a los nuevos Padres; en Antabamba, en noviembre se hacen presentes P. Renato D'Amico y P. Giovanni Salerno, quienes comienzan a organizarse y atender al pueblo; en el Distrito de Cotabambas, en diciembre se hace presente el P. Giuseppe Gualtieri, quien inicia una nueva Parroquia con mucha valentía y entusiasmo.

Año 1969: Inicia la Delegación de los Agustinos de Apurímac

En enero llegó a Chuquibambilla el P. Doménico Raponi, OSA, como primer Superior de los Agustinos de Apurímac, Delegado por el Presidente de la Conferencia de los Provinciales Agustinos de Italia. En marzo llega de visita a Chuquibambilla el P. Agostino Trapé, Superior General de la Orden de San Agustín. Se aclara que el Superior Eclesiástico

de la Misión es el Prelado, que representa la autoridad de la Santa Sede y gobierna la Prelatura a norma del Derecho común. Además del Prelado, en la Misión de Chuquibambilla hay también el Superior de los Agustinos, que toma el nombre de Vicario Regional, aunque no se verifican las condiciones previstas por las Constituciones para la erección del Vicariato Regional, a falta de un número suficiente de Religiosos.

Tarea del Superior de los Agustinos es vigilar sobre la vida religiosa de los Misioneros y promover la observancia a norma de las Constituciones OSA y del Estatuto correspondiente. Comienza, pues, a organizarse lo que hoy se llama la «Delegación» de los Agustinos de Apurímac, con un estatuto «ad experimentum» por un trienio. Ya en 1969, el primer Superior de los Agustinos de Apurímac, impropriadamente llamado Vicario, consigue la inscripción del Vicariato Regional de los Agustinos en Apurímac en los Registros públicos del Perú, para que tenga, entre otras facultades, la posibilidad de compra y venta.

Nuevos Misioneros

Cada año, fueron agregándose otros Padres y Hermanos: P. Juan Belotti (noviembre de 1969), Fray Filippo Cespuglio (marzo 1970, ordenado Sacerdote en 1978), P. Doménico Berni (julio 1971), P. Dante Camacci (agosto 1971); todos voluntarios y llenos de entusiasmo. También fueron llegando unas Religiosas Agustinas (en Chuquibambilla y Cotabambas) y Religiosas de otras Congregaciones (en Antabamba, Tambobamba, Progreso, Coyllurqui y Haqira), invitadas expresamente por Monseñor Miccheli.

Asimismo llegaron unos colaboradores laicos de Italia: jóvenes que, por objeción de conciencia, en lugar del servicio militar, habían preferido realizar un servicio civil en un país del tercer mundo.

El P. Giuseppe Gualtieri, OSA, se distinguió por las misiones populares, cada una con duración de un año, en los centros principales de las Provincias Altas de Apurímac, y por las construcciones de capillas y casas curales en Cotabambas, en Tambobamba y en Chuquibambilla.

Fray Giuseppe Viscardi, OSA, técnico electricista, se distinguió en todos los asuntos prácticos en apoyo a la Misión, y fue preparándose para el Diaconado, lo que logró posteriormente.

Año 1970: Inicia el Seminario Menor «San Agustín» de Chuquibambilla

Se buscaban vocaciones autóctonas para el Sacerdocio y, posiblemente, para la vida religiosa agustiniana. En agosto de 1970 se abre, en locales improvisados, un Seminario Menor (a nivel de Secundaria), a cargo sucesivamente del P. Doménico Raponi, de Fray Filippo Cespuglio, del P. Dante Camacci, y otros posteriormente. Funcionó doce años en Chuquibambilla y después otros tres años en Cotabambas. Aparentemente fue un fracaso por falta de perseverancia de los aspirantes. Pero, en realidad, si hoy tenemos algunos Sacerdotes Diocesanos y si la mayoría de los Agustinos de Apurímac son peruanos, se debe también a esos primeros pasos heroicos.

Año 1972. Fue nombrado Superior Delegado (Vicario) de los Agustinos de Apurímac el P. Juan Belotti, OSA, teniendo dos consejeros y un nuevo Estatuto. Fueron llegando nuevos Misioneros Agustinos: Fray Fernando Giangiacomi (1973), P. Giacomo Bonaita (1975), P. Apolinar Ortiz Dueñas (ordenado sacerdote en 1975).

Año 1975. Fue nombrado Superior P. Giuseppe Gualtieri, OSA. Llegaron también P. Marco Morasca (1977), P. Ivo Ricotta (1978). Fueron abriéndose las Parroquias de Tambobamba, con presencia estable de Religiosos Agustinos (1974), y la de Pro-

greso (1975), primero encomendada a las Misioneras de Jesús Verbo y Víctima (hasta 1991), después a los Agustinos.

Año 1976. 19 de septiembre: Monseñor Renzo Miccheli, OSA, es consagrado Obispo, con la presencia del Nuncio Apostólico en el Perú Monseñor Carlo Furno y otros seis Obispos del Perú, y 24 Sacerdotes concelebrantes, casi todos Agustinos de diferentes partes. El Superior Delegado P. Giuseppe Gualtieri tuvo el alto honor y la delicada tarea de recibir y atender a tantos Obispos, Sacerdotes y Religiosas en Chuquibambilla.

Año 1978. 26 de abril: Se celebró el Décimo Aniversario de la creación de la Prelatura de Chuquibambilla con la Ordenación Sacerdotal de Fray Filippo Cespuglio, OSA.

Año 1981. Inicia el Instituto Superior Pedagógico «Gregorio Mendel» de Chuquibambilla, fundado y dirigido por los Agustinos, con adjuntos los centros educativos de Aplicación de nivel inicial, primario y secundario. Hasta 1990 funcionó en base a un convenio entre la Prelatura de Chuquibambilla y el Ministerio de Educación. A partir de 1991 siguió funcionando a cargo del Estado como Instituto Superior Pedagógico y Tecnológico. Hasta el día de hoy se han formado allí más de mil profesores de diferentes especialidades, quienes prestan servicio en casi todas las instituciones educativas de las Provincias Altas de Apurímac y trabajan como profesionales en muchos campos. Gracias a ellos ha habido un progreso continuo, sobre todo en la Provincia de Grau.

Año 1986. Inicia Monseñor Domingo Berni como nuevo Obispo de la Prelatura. Puso su residencia en Tambobamba, capital de la Provincia más poblada, que ya tenía cuatro Parroquias. Él se preocupó inmediatamente de las vocaciones para formar



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

Sacerdotes Diocesanos. Se comenzó a recibir candidatos con Secundaria completa, orientándolos hacia el Seminario Diocesano de Abancay.

En 1988 llegaron de Italia también el P. Mario Sannino, OSA y el P. Giovanni Boffelli, OSA.

El 10 de septiembre de 1989 Mons. Berni fue consagrado Obispo en Pavía, Italia.

Inicia el retorno de los Agustinos a Cusco: Primero con una residencia que debía servir como punto de apoyo para la Misión de Chuquibambilla. Esta residencia poco a poco llegará a ser la casa central de los Agustinos, con una serie de obras adjuntas, como había sido en la primera Evangelización del Perú.

3. ACTUALIDAD (1989-2013)

Año 1989, 17 de noviembre. El Vicariato Regional «San Agustín» de Apurímac, Perú, fue fundado jurídicamente por el Capítulo General OSA, en vista de la mejor atención a la Prelatura de Chuquibambilla, encomendada por el Papa Pablo VI a los Agustinos desde 1968. Tiene, pues, un compromiso apostólico con la Iglesia local de la Prelatura de Chuquibambilla. El primer Vicario Regional fue el P. Santiago Bonaita, OSA, acompañado por los consejeros P. Domingo Raponi y P. Giovanni Boffelli.

Teniendo la facultad de afiliar a sus propios candidatos al momento de hacer la Profesión Religiosa, al inicio se decide enviar a los Pre-novicios y Profesos, a partir de 1990, a seguir su formación religiosa y académica en la Casa de Formación Agustiniana de Trujillo, en convenio con el Vicariato Agustiniano de Chulucanas. A pesar de las continuas incursiones de los terroristas, se sigue trabajando lo que se puede, sin abandonar ninguna parte de la Misión.



Año 1992: Llegan dos Padres de la Provincia de Michoacán, México, para una experiencia misionera anual. La colaboración de la Provincia de Michoacán duró once años y fue muy provechosa para todos.

Año 1993, 28 de agosto: Se celebra las Bodas de Plata de la Prelatura de Chuquibambilla, con varias actividades religiosas y cívicas. El 10 de octubre del mismo año en Chuquibambilla es ordenado Sacerdote P. Beltrán Achulli Castro, OSA, que se había formado en la UPA y en Trujillo. En 1994 llega de Italia el P. Romano Capobianchi, OSA. Se va madurando la apertura de una Casa de Formación Agustiniana en Cusco, preparando, desde 1994, un Plan Vocacional y un Plan de Formación Agustiniana adaptada a la cultura andina y misionera. En 1995, inicia una Comunidad Agustiniana estable en Cusco, siendo Vicario Regional P. Mario Sannino, OSA.

Año 1997: Monseñor Alcides Mendoza Castro, Arzobispo del Cusco, nos encarga la atención pastoral de la nueva Parroquia «Santa Rita de Casia». Se acepta en vista de la futura práctica pastoral de los Seminaristas. Se comienza a construir el Convento Seminario «Fray Diego Ortiz» en Larapa, San Jerónimo Cusco.

Año 2000: Comienza a funcionar la Casa de Formación Agustiniana en Cusco, siendo Vicario Regional el P. Ivo Ricotta, OSA. En 2004, fue autorizada por el P. General Roberto Prevost para el ciclo de estudios filosóficos, en convenio con el Seminario Arquidiocesano de Trujillo y el del Cusco, siendo Vicario Regional P. Romano Capobianchi, OSA.



Último decenio (2003-2013) : En estos últimos años, siendo Vicarios P. Giovanni Boffelli y el P. Giacomo Bonaita, el Vicariato Regional «San Agustín» de Apurímac ha tenido un gran desarrollo. Actualmente atendemos a cinco Parroquias, cuatro en Apurímac y una en Cusco, y hemos podido realizar, gracias a la Providencia de Dios, nuevas obras sociales en apoyo a la educación y la salud. Son las siguientes:

- Casa del bebé (Cuna Más) en Chuquibambilla (2009).



- Policlínico «Lucía Vannucci Maiani» en Cusco (2010).



- Templo «Santa Rita» en Cusco (2011).



- Aldea de Ancianos «Padre Héctor Salimbeni» en Cotabambas (2012).
- Institución Educativa «San Agustín de Hipona» en Cusco (2013).

NUESTROS PROYECTOS

Para el futuro, Dios mediante, esperamos no sólo atender a la Prelatura de Chuquibambilla, aceptando una Parroquia más, en Challhuahuacho, sino también, con espíritu misionero, apoyar



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

a alguna Misión Agustiniana fuera del Perú, como hemos intentado ya en Argelia y en Cuba, ahora con la bendición del Papa Francisco, fruto de la Fe Católica de Latinoamérica, continente de la esperanza.

Asimismo, estamos caminando hacia una nueva Provincia Religiosa Agustiniana en el Perú, conformada por los Vicariatos de Chulucanas, Iquitos y Apurímac.

Agradecimiento

Éstas y otras obras en apoyo a la Evangelización, como también a la Educación y a la Salud, han sido posibles gracias a la Divina Providencia, que se ha servido principalmente de la Provincia Agustiniana de Italia y de la Asociación Apurímac «Onlus» de Roma, como también de la colaboración generosa de muchos bienhechores de Italia y de otras partes. Les quedamos sumamente agradecidos.

Parroquias a cargo de los agustinos de Apurímac

El Vicariato de los Agustinos de Apurímac actualmente tiene a cargo las Parroquias de Chuquibambilla, Progreso, Tambobamba y Cotabambas en la Prelatura de Chuquibambilla, Apurímac, y la Parroquia «Santa Rita de Casia» en la Arquidiócesis del Cusco.

CHUQUIBAMBILLA, Grau: Parroquia «Exaltación de la Santa Cruz»

Fue fundada en el siglo XVII, como «Doctrina», siendo atendida por los Misioneros Agustinos españoles desde Chiriquí, Grau. Fue refundada en 1968 por Mons. Renzo Miccheli, OSA, y encomendada a los Agustinos presentes en Apurímac.

Atiende pastoralmente al pueblo de Chuquibambilla y a las cuasi-parroquias de Curpahuasi, Vilcabamba, Ayrihuanca, Curasco, Santa Rosa y Pataypampa, con una gran cantidad de comunidades campesinas dispersas.

Obras Sociales: ODEC; Orfelinato «Casa del Niño»; Internado de señoritas.

Horario de Misas en Chuquibambilla los Domingos y Fiestas: 7:00 am; 9:00 am; 6:00 pm.

Fiesta Patronal: 14 de septiembre.

Conforman la comunidad religiosa desde 2013:

Párroco: R. P. Sergio Montoya Siclla, OSA.
Vicarios Parroquiales: P. Beltrán Achulli, OSA;
P. Ivo Ricotta, OSA;
P. Giacomo Bonaita, OSA.

En Año de Práctica Pastoral:
Hno. Alfredo Zamora Huarcaya, OSA;
Hno. Johan Loayza Salas, OSA.

PROGRESO, Grau: Parroquia «Señor de la Exaltación»

Fundada en 1975. Es una zona minera y campesina. Atiende pastoralmente al pueblo de Progreso y a la cuasi-parroquia de Huayllati, con una gran cantidad de comunidades campesinas.

Fiesta Patronal: 14 de septiembre.
Horario de Misas en Progreso los Domingos y Fiestas: 9:00 am; 6:00 pm.

Párroco (desde 2013):
P. Giovanni Boffelli, OSA.
Vicarios Parroquiales:
P. Guido Molina, OSA;
P. Christian Hervé de P.;
Hno. Clemente Surihuaylla Lima, OSA.

TAMBOBAMBA, Prov. Cotabambas: Parroquia «Virgen Asunta»

Fundada en el siglo XVII. Refundada por los Agustinos de Apurímac en 1970. Atiende al pueblo de Tambobamba y a 44 comunidades campesinas dispersas. Apoya pastoralmente a la Parroquia de Haqaira, Challhuahuacho y Mara, en zona minera y campesina, a cargo de las Misioneras de Jesús Verbo y Víctima.

Obras sociales: ODEC; «Casa Nazaret» (Internado para niños);
Dispensario Médico Parroquial.
Fiesta patronal: 15 de agosto.
Horario de Misas los Domingos y Fiestas: 9:00 am en Tambobamba; 6:00 pm en Palcaro.

Párroco (desde 2013):
R. P. Vicente Valenzuela Serrano, OSA.

Vicarios Parroquiales:
P. Romano Capobianchi, OSA;
P. Marco Di Benedetto, OSA;

De Comunidad:
Diácono Fray Emilio Vargas Bejarano, OSA;
Hno. Camilo Anccasi Luza, OSA.

COTABAMBAS: Parroquia «San Agustín»

Fundada en 1570 como «Doctrina» por los Misioneros Agustinos españoles. Refundada por el P. José Gualtieri, OSA, en diciembre de 1968. Atiende al pueblo de Cotabambas y a 16 comunidades campesinas dispersas, en zona minera y campesina.

Apoya a la Parroquia de Coyllurqui y Mariscal Gamarra, a cargo de las Misioneras de Jesús Verbo y Víctima.

Obras sociales: Internado e I. E. Parroquial «Santa Rita» (Inicial, Primaria y Secundaria); Aldea de Ancianos «Padre Héctor Salimbeni»; Dispensario Parroquial.

Fiesta Patronal: 8 de diciembre.
Horario de Misas en Cotabambas los Domingos y Fiestas: 9:00 am; 6:00 pm.

Párroco (desde 2013):
R. P. Mario Sannino, OSA.

Vicarios Parroquiales:
P. Beltrán Condori Nina, OSA;
P. Alexander Escobar Farfán, OSA.

En Año de Práctica Pastoral:
Hno. Jesús Manuel Olivera Castro, OSA.

CUSCO: Convento Seminario «Fray Diego Ortiz»; Parroquia «Santa Rita de Casia»

Fundación de la Parroquia: Año 1997; de la Casa de Formación: Año 2000.

Obras sociales:
Casa de Formación «Fray Diego Ortiz»;

Policlínico «Lucía Vannucci Maiani»;
Colegio «San Agustín de Hipona»;
Casa de Retiro, en apoyo al Vicariato de los Agustinos de Apurímac y de la Prelatura de Chuquibambilla.

Horario de Misas los Domingos y Fiestas: 7:00 am.
Capilla Señor de Ánimas: 8:00 am; Capilla «Señor de la Misericordia»: 10:00 am; Templo Parroquial 06:00 pm.

Fiestas Patronales: 28 de agosto y 22 de mayo.

Comunidad Agustiniana:
P. Lizardo Estrada Herrera, Vicario Regional y Prior



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

del Convento;
P. Ventura Miranda Ayoso, Párroco y Viceprior;
P. Domingo Raponi, Vicario Parroquial y Sacrista;
P. Raúl Estrada Herrera, Formador;
P. Julio Astete Valenzuela, de Comunidad;
Hno. Fernando Giangiacomi, Ecónomo;
Fray Ismael Meléndez Farfán, de Comunidad.

En Año de Práctica Pastoral:
Fray Flavio Ferro Saya, OSA;
Fray Gualberto Capiona Avini, OSA.

BIBLIOGRAFÍA

CAMBORDA PATIÑO, J. (1955). Monografía de la Provincia de Grau, II Parte. Folleto publicado por la Inspectoría Provincial de la Provincia de Grau, (cuando Grau y Cotabambas formaban una sola Provincia).

PRELATURA DE CHUQUIBAMBILLA Y VICARIATO SAN AGUSTÍN DE CHUQUIBAMBILLA (1968). 40 años – Prelatura de Chuquibambilla (1968-2008). Cusco. Publicación de la Prelatura y del Vicariato.

VASCO DE CONTRERAS Y VALVERDE (1982). Relación de la Ciudad del Cusco, 1649 (Prólogo y transcripción de María del Carmen Martín Rubio). Cusco. 180-182.

VILLANUEVA URTEAGA, H. (1982). Cuzco 1689. Informes de los Párrocos al Obispo Mollinedo. Cusco. Centro «Bartolomé de Las Casas».

VILLAREJO, A. (1965). Los Agustinos en el Perú (1548-1965). Lima. Editorial Ausonia.

LA ANTROPOLOGÍA DE SAN AGUSTÍN: UNA APROXIMACIÓN DESDE LA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA

Luciano Borg, OSA
Delegación de Cuba
frlucjanborg@gmail.com

Resumen.-

El hombre de hoy, especialmente en occidente, pero no sólo, vive inmerso en un mundo y en una situación existencial en donde no logra dar un sentido verdadero a su ser y a su vida. Por otro lado, vivimos en un momento histórico en el cual el problema ontológico, el problema del Ser, y a fortiori el problema de Dios, se reduce a un paradigma no significativo. Frente a esta situación compleja, la antropología agustiniana que quiere dialogar con el hombre de hoy no puede presentarse como un discurso ontológico neoplatónico, aristotélico y tomista. Antes de ser ontológica, la antropología agustiniana ha de recorrer el largo camino fenomenológico que explora la existencialidad humana cogiendo su experiencia a fin de descubrir los elementos fundamentales que la constituyen en su esencialidad como temporalidad existencial. Pero no basta esta labor inicial, hay que interpretar estos elementos fundamentales, organizándolos en una totalidad comprensiva y significativa. Es decir hay que hacer una hermenéutica de la existencialidad humana.

La perspectiva neoplatónica, aristotélica y tomista poniendo de evidencia el aspecto ontológico de la antropología reduce la existencialidad humana a un «accidens», a un flujo que corre sin dejar traza, sin que el mismo ser del hombre sea afectado. Por el contrario, la perspectiva fenomenológico-hermenéutica considera la existencialidad humana como haciendo parte integral del ser humano, en el sentido de que la experiencia que hace el hombre de sí mismo y de la realidad contribuye a la misma constitución de su propio ser. Restituir a la antropología agustiniana su propia perspectiva fenomenológico-

hermenéutica nos permite comprender la profundidad del discurso antropológico agustiniano. De hecho, el discurso agustiniano desborda el campo filosófico y, con naturaleza, la perspectiva antropológica filosófica se amplía en una perspectiva antropológica teológica, pues entre ambas perspectivas agustinianas hay una relación dialéctica que eleva a un nivel superior de comprensión y de totalización (en el sentido del Aufhebung hegeliano) la existencialidad humana.

Restituir a la antropología agustiniana su propia perspectiva fenomenológico-hermenéutica significa también restituir a la ontología agustiniana su propio dinamismo existencial. De esta manera, el Ser puro no se pone como una realidad estática y abstracta sino y contemporáneamente como el Dios Uno y Trino que se compromete a través la Encarnación del Hijo en la existencialidad humana y la sostiene en el tiempo y en la historia con la obra del Espíritu Santo y de la gracia. Aún más, al más alto nivel de su labor, la antropología agustiniana se consuma, por el acto de contemplación, en el fuego de la mística donde la existencialidad y la temporalidad humana se fusionan misteriosamente con lo Eterno. Ésta es la antropología de Agustín de la cual quisiéramos decir algo. No se trata de empezar de cero. Son muchos los estudiosos que han puesto de relieve uno u otro elemento de esta antropología. Es hora de empezar a integrar todos estos elementos en una perspectiva más general para que la antropología agustiniana aparezca en todo su riqueza.

Palabras clave.- Fenomenología, hermenéutica, conversión, deseo, caridad.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

Summary.-

We are living nowadays, especially in the West, in a world and in an existential situation in which man does not succeed to bestow an authentic meaning to his being and life. Furthermore, we are living in a historical moment in which the ontological issue, the issue of the Being, and a fortiori the issue of God, has been reduced to an irrelevant paradigm. Given this complex situation, the Augustinian anthropology that wishes to dialogue with contemporary man cannot present itself as a Neo-Platonist, Aristotelian and Thomist ontological discourse. Before being ontological, the Augustinian anthropology has to go through the long phenomenological path which explores the existentiality of human existence taking note of its experience so as to discover the fundamental elements that constitute this existentiality as existential temporality. However, this primary investigation is not enough; the fundamental elements have to be interpreted and organized in a comprehensive and meaningful totality. In other words, one has to submit human existentiality to a hermeneutical diagnosis.

The Neo-Platonist, Aristotelian and Thomist perspective, given its insistence on the ontological aspect of anthropology, reduces human existentiality to an «accidens», to a flow that leaves no trace of itself and does not affect the human being. On the contrary, the phenomenological-hermeneutical perspective considers human existentiality as an integral part of human being in such a way that the experience that man makes of himself and of reality contributes to the very constitution of his own being. Restoring to the Augustinian anthropology its own phenomenological-hermeneutical perspective enables us to understand the depth of the anthropological Augustinian discourse. As a matter of fact, the Augustinian discourse overflows the philosophical territory, and, in a very natural way, the anthropological-philosophical vision widens itself to an anthropological-theological perspective, both of

them being in a mutual dialectical relationship that elevates (in the Hegelian sense of *Aufhebung*) human existentiality to a higher level of comprehension and totalisation.

Restoring to the Augustinian anthropology its own phenomenological-hermeneutical perspective also enables the Augustinian ontology to recover its own existential dynamism. In this way, the pure Being does not manifest himself as a static and abstract reality, but and at the same time as the One and Triune God who commits himself, through the Incarnation of the Son, in the human existentiality, sustaining it in time and history by the work of the Holy Spirit and grace. Even more, at the highest peak of its endeavour, the Augustinian anthropology consumes itself, by the act of contemplation, in the fire of mystics where human existentiality and temporality fuse themselves in a mysterious way with the Eternal. This is the Anthropology of Augustine which we would like to say something about. We are not starting from scratch. Many scholars have exposed the one or other element of this anthropology. It is about time to being to integrate all these aspects in a more general perspective so that the Augustinian anthropology appear in all its richness.

Keywords.- Phenomenology, hermeneutics, conversion, desire, charity.

Vivimos hoy en una cultura que, a pesar de todas sus contradicciones, ofrece horizontes de pensamiento desconocidos en otros tiempos, que nos permiten lograr un conocimiento más profundo de lo que existe y en particular de la realidad humana. No queda duda que la fenomenología y la hermenéutica contemporáneas constituyen uno de estos nuevos horizontes que nos permiten alcanzar nuevas perspectivas enriqueciendo nuestra comprensión de lo que existe. En lo que se refiere a la antropología, campo de la reflexión del presente trabajo, la fenomenología y la hermenéutica, reaccionado contra el excesivo racionalismo de Kant, del Idealismo romántico alemán, especialmente el de Hegel, del empirismo positivista y neo-lógico han puesto de relieve una nueva perspectiva de la existencialidad humana, y de modo particular de la compleja relación entre el sujeto que piensa y la realidad de lo que existe.

Por otro lado, hablando de san Agustín, nos encontramos frente a una perennidad que a lo largo de la historia no ha cesado de interpelar las varias escuelas de pensamiento y de provocar interpretaciones que enriquecen el patrimonio agustiniano. Es sabido que Agustín no ha presentado su pensamiento en forma de un sistema. Comprometido con la vida eclesial y pastoral, él se preocupaba de contextos reales, muchas veces angustiosos, buscando de reaccionar con inteligencia frente a todas las situaciones.

Es importante subrayar que su filosofar y su teología han nacido y crecido en este ambiente existencial. Este «sitz im Leben», este contexto vital, constituye una característica fundamental del dinamismo del pensamiento agustiniano. Éste no cae del cielo, no es el fruto de una pura reflexión hecha en laboratorio o desde un escritorio. El pensamiento agustiniano es el parto que, en el dolor, da vida a una comprensión que se esfuerza de acercarse, sin mutilarla, a la verdad de lo que existe.

Si lo que estamos diciendo vale para el pensamiento en general de san Agustín, lo vale de modo especial para la antropología agustiniana. Ésta constituye, desde la noema y la noesis, es decir desde el objeto de la consciencia y de la intelección racional, el fundamento existencial del pensamiento agustiniano. Esta afirmación parece contradecir la afirmación del primer libro de los Soliloquios y el comienzo de las Confesiones. En el primer libro de los Soliloquios la razón pide a Agustín lo que quiere conocer. Agustín responde: «Dios y el alma y nada más» (sol. 1, 2, 7); al comienzo de las Confesiones Agustín concluye el primer párrafo con la famosa declaración: «nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti» (conf. 1, 1, 1). En estos textos Dios precede al alma, es decir al hombre, Él es el fundamento y este cimiento se identifica con el comienzo. El estilo literario traiciona una perspectiva que va más allá de la textura del texto. O mejor dicho, la textura del texto literario depende consciente o inconscientemente de la concepción que el autor tiene de la realidad y esta concepción sostiene el edificio del texto literario. En nuestro caso, Dios precede al hombre, porque Él es antecedente a éste. En términos filosóficos, Dios es el fundamento, el comienzo, en el sentido ontológico.

Si así es, lo antropológico agustiniano, es decir lo humano, se fundamenta en lo ontológico del que depende metafísicamente. Precisamos un punto fundamental: en Agustín, lo ontológico no es simplemente el ser sino el Ser que se identifica con Dios. Dios y el hombre, en esta etapa de la reflexión son las dos realidades que interesan a Agustín. ¿En este caso parece contradictorio afirmar al mismo tiempo que la antropología es el fundamento existencial del pensamiento agustiniano y que la ontología fundamenta esta antropología? Anticipando el resultado de nuestra investigación debemos decir que la antropología agustiniana es una antropología ontológica. Pero esto no es el



problema. Lo que hay que comprender es la relación entre lo antropológico y lo ontológico en el pensamiento de san Agustín. El debate no es nuevo. Muchos han estudiado esta temática contribuyendo a la comprensión y al enriquecimiento de este pensamiento. Nuestra ambición en este trabajo es retomar el debate para poner de evidente la relación dialéctica y existencial entre la antropología como fundamento del pensamiento agustiniano y la ontología como fundamento de esta antropología.

1. LA DIALÉCTICA ENTRE LA ANTROPOLOGÍA Y LA ONTOLOGÍA AGUSTINIANAS

En el primo libro de los Soliloquios Agustín nos dice que lo que quiere conocer es Dios y el alma. Ahora bien, en el segundo libro de la misma obra, Agustín dice: «Deus semper idem, noverim me, noverim te. Oratum est» (« ¡Oh Dios, siempre el mismo!, conózcame a mí, conózcate a ti. He aquí mi plegaria») (sol. 2, 1, 1). Aquí el noverim me precede al noverim te. Esta afirmación relacionada con la afirmación del primer libro indica el camino que hay que recurrir para llegar a una comprensión adecuada de la antropología y de la ontología agustinianas. Es decir: el conocimiento de sí mismo es el camino que nos permite el acceso al conocimiento del verdadero Ser. En otras palabras, el conocimiento de lo que es el hombre nos descubre la realidad de Dios y nos proporciona la llave para comprender el dilema: Dios y el hombre o el hombre y Dios. A nuestro parecer —y es lo que intentaremos mostrar— el dilema no es que aparente, pues las premisas de la alternativa se sitúan a dos niveles diferentes. La premisa Dios y el hombre se sitúa al nivel ontológico mientras la premisa el hombre y Dios se sitúa al nivel antropológico.

Ahora bien, hay que establecer un orden entre estas dos premisas para que aparezca la compatibilidad entre ellas y así desaparezca la

aparente contradicción. No se trata de escoger una de estas premisas en perjuicio de la otra, sino indicar el camino que nos permite de pasar de una a otra, de un nivel a otro, de modo perentorio. La tesis que desarrollamos en este trabajo consiste, a partir de la premisa el hombre y Dios, para llegar a la premisa Dios y el hombre; el orden que proponemos es el siguiente: desde lo antropológico a lo ontológico. A nuestro parecer, sólo de esta manera se apreciará la profundidad y la riqueza del pensamiento de san Agustín. Este será el camino que seguiremos en este trabajo, donde haremos ver que la antropología agustiniana no es un accesorio del pensamiento de Agustín; ella constituya la base, el fundamento, es decir, la materia prima del filosofar y teologizar agustiniano. Agustín no tenía miedo de escrutar el misterio del hombre para conocerse y conocer la última realidad ontológica de este misterio, a saber, Dios.

Habiendo hecho la experiencia de una humanidad fraccionada, él necesitaba conocer lo que de veras es el hombre, *conditio* sino *qua non* para alcanzar una verdadera concepción de Dios. Sólo teniendo una verdadera concepción del Hombre y de Dios, es que él puede decir: «No te quedes en ti; trasciéndete también a ti mismo; colócate¹ en quien te hizo», «Noli remanere in te, transcede te: in illo te pone qui fecit te» (s. 153, 9). La insistencia, en el texto latino, en el prenombre personal de la segunda persona donde el término te aparece cuatro veces en una frase de catorce palabras, nos revela toda la importancia que Agustín otorga a la antropología.

Por otro lado, la frase evidencia la relación dialéctica y existencial, a través del acto creacional, entre el hombre y Dios, como veremos más adelante. Es en este acto creacional que lo antropológico llega a la plena comprensión de sí mismo, descubriendo lo ontológico como su estructura

¹ En el texto español de la BAC se lee: «tu asiento». Sería preferible una traducción más literaria para no romper el dinamismo interno de la frase.

metafísica y al mismo tiempo como la espacialidad donde la temporalidad humana nace, crece, se desarrolla y muere, en esta regio dissimilitudinis y renace, ya desde y en esta temporalidad, a lo eterno que da a esta temporalidad consistencia, haciéndola pasar de la regio dissimilitudinis a la regio similitudinis, a la regio del Ser inmutable.

Para expresar la dialéctica entre la antropología y la ontología agustinianas necesitamos un lenguaje que toma en cuenta el dinamismo de esta dialéctica. Por eso hemos escogido el lenguaje fenomenológico-hermenéutico que nos parece más adecuado que el aristotelismo-tomismo, y el racionalismo y el idealismo para tematizar, es decir traducir en categorías de pensamiento, el movimiento interno de la perspectiva agustiniana sobre la relación entre el hombre y Dios. Está claro que ningún lenguaje filosófico u otro es capaz de traducir perfectamente lo que es la realidad en su existencialidad. Dicho esto, estamos convencidos que el lenguaje fenomenológico-hermenéutico nos permite acercarnos a esta existencialidad de una manera más apropiada.

2. LA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA

Decir lo que es la fenomenología no es tarea fácil. Reaccionando contra la metodología científica que pretendía que en el conocimiento científico el sujeto no interviene, Husserl presenta la fenomenología como un método y un modo de ver, es decir de aprender, las cosas. Con la fenomenología, se trata, en primer lugar, de ver las cosas tal como aparecen en sí mismas, pues lo que es originario, lo que se da como objeto es el dato, el fenómeno que se ofrece a la investigación de la razón humana. El dato originario constituye la experiencia primordial desde la cual hay que tematizar lo que existe. En este trabajo de tematización donde interviene el sujeto para que nazca el sentido del dato, la fenomenología pone de relieve la importancia de la consciencia intencional. El sujeto es siempre una

consciencia la cual relacionándose con el objeto tiene una percepción pre-reflexiva de la esencia del fenómeno. Hay en el sujeto que cuestiona lo real una intuición originaria, una intencionalidad, que orienta espontáneamente al sujeto hacia la esencia del objeto, es decir, hacia el sentido y la verdad del objeto. Hay que encomendarse a esta intuición, a esta intencionalidad, ésta precede el razonar y fenomenológicamente lo fundamenta.

El movimiento fenomenológico se ha desarrollado en varias direcciones, corrigiendo el Idealismo transcendental husserliano, profundizando el contexto vital de la experiencia originaria o radicalizando la perspectiva de Husserl. El primer Heidegger, aun separándose de Husserl, en *El Ser y El Tiempo*, explora la existencia del existente, del *Dasein* («el ser-ahí») en cuanto que éste es un ser-en-el-mundo, destinado a la muerte, mientras Sartre, en *El Ser y la Nada*, describe la intencionalidad como una consciencia pre-reflexivamente consciencia para-sí misma más que en-sí misma. Merleau-Ponty, en la *Fenomenología de la Percepción*, entre otro, explora la historicidad como temporalidad existencial humana. Max Scheler aplica el análisis fenomenológico a la vida de los emociones y a la experiencia de los valores. Michel Henry, en *Fenomenología de la Vida*, radicaliza el debate fenomenológico considerando la vida como el dato originario de toda experiencia².

Si es difícil definir con precisión lo que es la Fenomenología, lo es más en lo que se refiere a la Hermenéutica. Ésta tiene una larga historia y su desarrollo es muy diversificado. Maurizio Ferraris, en su *Historia de la Hermenéutica*, pone de relieve toda esta complejidad, exponiendo en detalles las varias direcciones en las cuales se ha desarrollado la hermenéutica a lo largo de su historia. Tradicionalmente la hermenéutica se ejerció

² Ver los varios apartados sobre «Fenomenología» y «Hermenéutica» en Ferrater Mora, 1994: 1237-1244 y 1623-1627. Para Michel Henry ver también Rosales Meana, 2013: 29-52.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

como «hermeneutiké téchne, ars interpretationis, Kunst der Interpretation: arte de la interpretación como transformación, y no como teoría como contemplación» (Maurizio Ferraris, 2000: 9). Se trataba, especialmente en la exégesis de la Sagrada Escritura, de descubrir el sentido escondido del texto.

Poco a poco la Hermenéutica iba transformándose en un análisis interpretativo-crítico, por un lado, del lenguaje del texto, y, por otro lado, del texto como expresión del Logos, de la palabra, que revela el sentido y la verdad del texto y de lo que es. De hecho, ampliando el campo de su propia investigación, la hermenéutica se veía implicada en la comprensión interpretativa de todos los sectores de la vida humana y hoy en día presta una atención especial al análisis hermenéutico de todo tipo de lenguaje, -vital, lingüístico, simbólico, teórico o práctico-. Además, la hermenéutica se veía también comprometida con el análisis del sujeto que comprende e interpreta. Gadamer ha puesto de relieve la importancia de los prejuicios culturales, filosóficos u otros que condicionan la conciencia subjetiva en su labor de comprensión y de interpretación. Estos prejuicios preceden la labor reflexiva y temática y «no son necesariamente injustificados ni erróneos, ni distorsionan la verdad... [y] son anticipos de nuestra apertura al mundo, condiciones para que podamos percibir algo, para que eso que sale al encuentro nos diga algo» (Gadamer, citado por Ferraris, 2000: 245).

Lo que hemos dicho acerca de la conciencia intencional, hablando de la fenomenología, vale también para la hermenéutica, en el sentido de que estos prejuicios hacen parte de una tradición, de un pasado que colora y transforma la realidad presente enriqueciéndola de un sentido más amplio y que el intérprete ha de encomendarse a esta conciencia pre-reflexiva. Por su lado, Ricoeur intenta de establecer, a través un método más fenomenológico, una dialéctica entre el Verstehen

(la comprensión) y el Erklären (la explicación) donde la realidad se presenta en su autonomía, es decir diferente de la subjetividad, sin que esta autonomía pueda interpretarse como una pura objetividad que contiene en sí misma su propia racionalidad que la conciencia crítica y reflexiva registra de manera pasiva.

Tras haber trazado algunos conceptos generales de la fenomenología y de la hermenéutica, podemos ahora establecer el método que seguiremos en el trabajo presente. Inspirándonos en estos conceptos -tal como la intencionalidad, la experiencia primordial de lo que existe, la temporalidad, el ser situado del hombre-, intentaremos una profundización de la antropología agustiniana, esforzándonos de hacer ver la dinámica y el dinamismo de la realidad tal como san Agustín la veía y eso para llegar a una interpretación en la cual la antropología agustiniana aparece en su ambiente vital y en la globalidad de la visión filosófica-teológica del Águila de Hipona. Un tal estudio exigiría una larga exposición, lo que no es posible en el trabajo presente. Por eso, nos limitaremos aquí a explorar solamente dos aspectos básicos, fundamentales para la comprensión fenomenológico-hermenéutica de la antropología agustiniana: el deseo de felicidad y la caridad.

¡Nuestro trabajo no es una creación ex nihilo! A lo largo de la historia, muchos pensadores, entre las cuales grandes filósofos, se han confrontado con Agustín y con su visión de la realidad, del hombre y de la existencia humana; ellos nos han dejado un patrimonio que nutre nuestra propia reflexión. Además, nuestro trabajo se presenta más como algo en gestación que como una tarea cumplida. Mejor dicho, él se presenta como un taller de un escultor que reúne y trabaja las diversas piezas para la construcción de su obra. En la gestación de nuestra perspectiva nos acompañan principalmente la obra de Karl Jaspers, Los grandes filósofos. 2. Platón/San Agus-

tín; y la de Hannah Arendt, El concepto de amor en San Agustín. Ensayo de interpretación filosófica³. Una última precisión. El Agustín con que dialogamos es al mismo tiempo el filósofo, el teólogo, etc., pues se trata de una sola y misma persona que no puede fragmentarse en segmentos. Por ello, en la tematización de los conceptos pasaremos de un nivel de comprensión y de interpretación a otro con toda naturaleza.

3. LA CONVERSIÓN, BASE EXISTENCIAL Y LLAVE HERMENÉUTICA DEL PENSAMIENTO AGUSTINIANO

Karl Jaspers, en su obra, Los grandes filósofos 2, Platón/San Agustín, afirma que el pensamiento de san Agustín se fundamenta en el gran acontecimiento de la conversión del obispo de Hipona: «La conversión es la condición preliminar del pensamiento agustiniano. Sólo con ella se transforma en certidumbre la fe que se elude a toda intención, a toda resolución, que ninguna doctrina comunica, que sólo Dios da a la criatura que él convierte. Par quien nunca ha hecho la prueba, la reflexión fundamentada en la conversión retiene siempre algo de extraño» (Jaspers, 1967: 168-169). No es así para Agustín.

En el joven Héctor formado en la escuela ciceroniana, la filosofía antigua parece «como si se agotara en formulas vacías» que no permiten al joven Agustín concebir un pensamiento original que se fundamenta en sí mismo. Sólo cuando Agustín se convierte a la fe cristiana es que su pensamiento adquiere originalidad y dinamismo.

En el acontecimiento de la conversión, «una nueva y potente realidad espiritual, como una transfusión sanguínea y sin la cual la investigación filosófica se hubiera periclitado» (1967: 168) se irrumpe en la vida y en pensamiento de Agustín de Hipona.

³ En ambos casos, utilizaremos la traducción francesa de estas obras

¿Qué significa esta conversión? se pregunta Jaspers. La conversión de que se habla no tiene nada que hacer con el despertar a la vida filosófica provocado por la lectura de El Hortensio o con la «feliz orientación hacia lo espiritual a favor de Plotino» (1967: 169): «Se trata ahora de un acontecimiento único, de índole diferente según el sentido y el efecto; consciente de que Dios sí mismo lo ha directamente alcanzado, el hombre se transforma hasta en su propia carne, en sus propios instintos y proyectos... un simple cambio de perspectiva y toda la conducta del hombre se halla cambiada.

Y del mismo modo, como consecuencia de la conversión, este terreno firme donde se avanza Agustín, este camino trazado por la Iglesia y la Biblia, esta certeza que no viene de una evidencia intelectual ni de la buena voluntad, sino de una certeza inquebrantable, sentida como algo que viene de Dios sí mismo» (1967: 169).

Este acontecimiento único, esta conversión, produce en Agustín un cambio radical en su propia vida; alcanzados por Dios, su ser, su propia carne y pensamiento se cambian y se orientan ahora desde una perspectiva cuya racionalidad última se encuentra en Dios. Agustín resume esta experiencia de conversión en el famoso párrafo 27, 38 del libro X de las Confesiones. Dirigiéndose a Dios, «belleza tan antigua y tan nueva», después de haber reconocido la alienación de su ser y vida, «Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba», expone la obra de su conversión:

«*Vocavisti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscavisti, splenduvisti et fugavisti caecitatem meam, fugavisti, et duxisti spiritum et anhelum tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam*», «Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y fugaste mi ceguera; exhauste tu perfume y respiré, y suspiro por ti; gusté de ti,



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

y siento hambre y sed; me tocaste, y abrázame en tu paz» (conf. 10, 27, 38).

Utilizando un lenguaje sensorial Agustín, en este texto, describe su conversión como el actuar de Dios sobre sus sentidos. Éstos son los medios a través de los cuales la persona expresa su ser y existencia y se relaciona con la realidad interior y exterior. Dios convierte a Agustín rompiendo su sordera y abriéndole sus ojos. Le hace respirar el perfume divino y gustar a Dios mismo. Le toca. ¿Cuál es la situación de Agustín después de este actuar de Dios? Ahora, él puede ver, oír, exhalar el buen olor. Más tarde precisará con san Pablo: odor Christi (el olor de Cristo); ahora tiene hambre y sed de Dios, su anhelo es Dios (en el texto latino, anhelo tibi) y se abraza en la paz que Dios da. Expresada en términos sensoriales, la conversión se viste de una corporeidad y aparece en su existencialidad, irrumpiendo no sólo en los sentidos del cuerpo sino también, y sobre todo, en los sentidos del corazón.

La conversión agarró la personalidad de san Agustín en su totalidad, transformando su modo de ser y de ver. Una vez convertido, para Agustín, la comprensión de sí mismo y de la realidad en sus varias relaciones dialécticas se alcanza, como ha hecho notar Jaspers, moviéndose dentro del camino trazado por la Biblia y la Iglesia y fundamentándose en «esta certeza que no viene de una evidencia intelectual ni de la buena voluntad, sino de una certeza inquebrantable, sentida como algo que viene de Dios sí mismo» (1967: 169). De ahora en adelante, Agustín no se define más «como un individuo aparte y ciudadano del mundo constituido por un logos estoico, él se determina como miembro y ciudadano de la Ciudad de Dios en función del Verbo, que es el Cristo en la Cruz» (1967: 170).

De ahora en adelante es la fe el terreno firme sobre el que se forman el ser concreto y el

pensamiento de Agustín (1967: 170). La conversión es el momento crucial que señala una vuelta decisiva en la vida y en el pensamiento agustiniano. Lo que pasa con ella es que «la pasión filosófica se transforma en una fe apasionada. Idénticas en apariencia, una distancia las separa, el salto de la conversión. El sentido del pensamiento vuelve otro. La elaboración de la nueva fe se hace en el proceso de la comprensión de la fe y éste no tiene fin. Sin embargo el conocimiento de la fe significa el reconocimiento del contenido de la fe en cuanto es el credo de la Iglesia. La dogmática filosófica se convierte en dogmática de la Iglesia» (1967: 170-171), sin que esta dogmática de la Iglesia se vuelva en un fanatismo ciego y obsesivo (1967: 269). Agustín quedará siempre abierto a la realidad y el crede ut intellegas exigirá siempre el intellige ut credas. No hay otra manera de interpretar a Agustín.

Después del divorcio entre la filosofía y la teología, a partir del Cartesianismo, se pretende que lo que existe debe comprenderse racionalmente sólo a partir de la razón sin que haya alguna intervención de la fe religiosa. No es así para san Agustín para quien la fe y la razón constituyen una sola realidad (1967: 172). Él es contemporáneamente filósofo y teólogo, colocándose en un nivel donde la razón no puede lograr su finalidad sin la fe y donde la fe necesita la razón para explicitar su contenido. Esta actitud existencial y epistemológica le permite moverse libre de toda ideología que mutila lo real convencido de que «su pensamiento no es libre que por la fe en la Revelación de Dios. Para él, no hay en principio un problema de autoridad de la fe y de la razón, de la fe y del conocimiento, como si fueran términos opuestos» (1967: 268).

Si insistimos sobre el acontecimiento de la conversión en la vida y en el pensamiento de san Agustín, es para subrayar que este acontecimiento es el dato original, el fenómeno, la experiencia

primordial que da nacimiento a su existir y pensar, y constituye el ambiente vital, el *sitz im Leben*, de su interpretación de la realidad en su totalidad. Por consiguiente la antropología agustiniana se fundamenta fenomenológica y hermenéuticamente en este acontecimiento. Aún más. La conversión se revela no sólo como la experiencia fundadora de la persona y pensamiento de san Agustín sino también del hombre *tout court*. Ella es un acontecimiento público y social en el sentido de que el verdadero sentido de la vida humana reside en orientarse hacia la finalidad que la constituye en su propia existencialidad y en su propio ser.

Ahora bien, nadie puede orientarse hacia su verdadera finalidad si no convirtiéndose, es decir, volviendo de su alienación existencial a sí mismo. De esta alienación encontramos una excelente figura en la dialéctica fenomenológica hegeliano del amo y del esclavo. El esclavo es la figura del hombre que vive en el estado de no-conversión, en el estado de alienación, es decir del hombre que vive fuera de sí mismo, pura facticidad, una cosa entre las cosas. Sin embargo este proceso de conversión, de vuelta a sí mismo, no es, como en el idealismo hegeliano, el movimiento de la consciencia de sí misma (*Selbstbewusstsein*) que encamina hacia su plena realización en el espíritu (*Geist*). Se trata del hombre concreto, de lo que Heidegger describe como *Faktizität*, es decir, la efectividad⁴ de la existencia. En este sentido, la conversión es el camino en que la búsqueda de sí mismo y de la construcción de la identidad propia se fundamentan en la experiencia existencial de la temporalidad y de la historicidad del ser humano que encamina hacia la auto-revelación y la realización de su ser.

Este volverse a sí mismo, esta conversión, se identifica en el pensamiento de san Agustín con el proceso de la interioridad: «*Noli foras ire; in*

⁴ Traducimos *Faktizität* por efectividad siguiendo la traducción de Vattimo, 1986 (cf. Ferraris, 2000: 218).

teipsum redi; in interiore homine habitat veritas», «no salgas de ti mismo; vuélvete a ti mismo; en el interior del hombre reside la verdad» (uera rel. 39,72)⁵. La gran parte de los intérpretes suelen insistir en la primera parte de la frase, «no salgas de ti mismo», o en la última, «en el interior del hombre reside la verdad», ignorando toda la importancia fenomenológica y hermenéutica de la segunda parte, «vuélvete a ti mismo». Hay que interpretar el vuélvete a ti mismo no como un simple pasaje del exterior al interior, un recorrido sin historia, ni solamente como un alejarse de la *regio dissimilitudinis*, la *regio mortis* (conf. 4, 12, 18), la *longinqua regio* (conf. 4, 16, 30) para volverse al *regio similitudinis* -este sentido se pone en evidencia en las Confesiones-, sino también como una verdadera experiencia existencial que enriquece al hombre mientras regresa a sí mismo, y, una vez en sí mismo, le permite encontrar la verdad y al ser en su auténtica esencialidad.

4. UNA LECTURA FENOMENOLÓGICA Y HERMENÉUTICA DE LAS CONFESIONES

Quien lee por vez primera las Confesiones cree que está leyendo la autobiografía de san Agustín. ¡Ay!, debemos admitir que si haya en las Confesiones una autobiografía, ésta es en verdad «una extraña autobiografía». La expresión es la de L. F. Pizzolato, un estudioso italiano de Agustín, el cual afirma que: «estamos frente a una autobiografía extraña, que empieza con un protagonista diverso de lo esperado, el que, al contrario, es un héroe al revés; que no se presenta con un discurso narrativo y menos que celebra épicamente la gestas hominis; que no se viste, como ya lo había hecho Agustín, del traje (la cualidad) del diálogo entre personas que buscan juntos (como en las obras de Cassiciacum) ni de un cuento íntimo hecho a sí mismo (como Marco Aurelio enseña, o atestiguan, del mismo Agustín, los Soliloquia y *De immortalitate animae*), donde actúa "Augusti-

⁵ La traducción es mía.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

nus ipse cum Augustino" (ep. III, 1). Esa se propone como una alabanza de un otro, del que se descubre la extrema lejanía del inalcanzable héroe épico, y, más, la extrema cercanía, como la de uno que se anida en sí mismo» (Pizzolato, 1984: 11).

Pizzolato observa que los primeros datos autobiográficos se encuentran por vez primera en el I, 6, prueba de que esta autobiografía no es «la sustancia del discurso» (1984: 11) de Agustín. Esta sustancia es la que proviene de la intención de san Agustín y ésta es de alabar a Dios, autor de la alabanza en sí misma y de la alabanza proveniente del hombre-pecador. Dios es el autor de las triples confesiones -confessio laudis, peccati y fidei- y no el hombre, porque Él es, ya desde el comienzo de las Confesiones, el Anfang, el «comienzo», el «principio», el «origen» y el «fundamento»⁶. En este sentido el comienzo de las Confesiones «no es un preámbulo retórico sino un verdadero fundamento... Dios no es sólo el comienzo de la obra, sino el Comienzo, simplemente» (1984:12). Él es el que excita al hombre a esta alabanza: «Tú mismo le excitas a ello, haciendo que se deleite en alabarte, porque nos has hecho para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti» (conf. 1, 1, 1).

Comentando el famoso aforismo de Agustín, «porque nos has hecho para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Ti», Pizzolato señala que esta frase «recibirá su sentido conclusivo sólo en el libro XIII, cuando se hablará del descanso del sábado como expresión al mismo tiempo de la inmutabilidad de Dios y de la beatitud del hombre» (1984: 13). Puesta al comienzo de las Confesiones, la frase, prosigue Pizzolato, indica «en primer lugar la preeminencia de Dios incluso cuando se trata del nacimiento de la alabanza, porque la alabanza ha sido escrita

como una agradable necesidad en el interior del corazón del hombre, orientado por Dios hacia él». Y añade: «El corazón, es decir el centro unificador de la personalidad moral, percibe esa primigenia presencia, psicológicamente como inquietud y ontológicamente como temporalidad. De hecho, el hombre se comprende en el tiempo y como perennemente insatisfecho, pues siente que no está en la tierra el lugar de la vida beata. Tal precariedad otorga a la vida el sentido de una peregrinatio continua hasta el descanso del séptimo día» (1984: 13).

La inquietud, comenta Pizzolato, es «un constitutivo carácter del hombre, pues ella es el signo perceptible de la ontológica relación entre la criatura y Dios. Y es el signo primigenio del modo con que Dios intervine para recuperar al hombre» (1984: 14). Dios intervine no con una intervención milagrosa sino a través «la inclinación escrita en la misma estructura del hombre» (1984: 14). Esa inclinación constituye el primer dato autobiográfico y hace surgir la alabanza, sin embargo «la alabanza no es el previo acto del hombre sino el fruto de un originario estímulo de Dios que nos empuja a buscarle y a alabarle» (1984: 14).

Si Pizzolato tiene razón en insistir sobre el lazo creacional entre el hombre y Dios y pone de evidencia la prioridad de Dios al nivel de la fundamentación ontológica del ser del hombre y de la alabanza, no me parece que subraye suficientemente la importancia del nivel antropológico. En otras palabras, no subraya suficientemente el papel positivo del hombre, pequeña parte de la creación, mortal y pecador, que quiere alabar a Dios. Si este hombre quiere alabar a Dios, como se lee en el primer párrafo de las Confesiones, no se puede ignorar esta voluntad, expresión evidente de una antropología viva y activa que no se aniquila aunque sometida a un contexto ontológico bien marcado.

Pizzolato hubiera podido descubrir este papel positivo del antropológico si hubiera interpretado la conjunción donec (hasta) en la frase «quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te», «porque nos has hecho para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti», en un sentido más existencial y fenomenológico. Él prefiere considerar el donec como una realidad «que hace de línea divisoria entre un movimiento (que lo [el hombre] precede) y un parar-descanso (que lo [el hombre] sigue)» (1984: 14).

¿Existe esta línea divisoria y si existe a qué nivel existe? Si este donec es el «término-clave de la expresión» y expresa el nexo «histórico-dinámico con respecto, por ejemplo, al nexo lógico, nisi, que en De civitate Dei (ciu. 12, 1) indica la condición en cuya ausencia no se da la vida beata» (1984: 13-14), ¿acaso no es porque nos encontramos frente a una existencialidad, a una temporalidad y a una historicidad que se hacen vivas y presentes y que hay que interpretar la relación entre Dios y el hombre como una relación existencial y dialéctica?

En la interpretación de Pizzolato lo antropológico pierde su sustancia y el drama existencial del hombre acaba siendo un decoro literario de la acción divina. En el fondo, no hay más que un solo actor, Dios, de esta gran obra divino-humana, ésta siendo la conversión, -en el doble sentido que hemos expuesto más arriba-, de san Agustín, y desde el comienzo de la recitación, es decir, desde el comienzo de las Confesiones, el diálogo no es que un monólogo.

¿Acaso el hombre de las Confesiones no es el mismo hombre al cual Agustín, en la polémica con los pelagianos, decía: el que te ha hecho sin ti, no te salvará sin ti? Hay que restituir al donec toda su fuerza fenomenológica, considerando esta conjunción gramatical como la conjunción existencial

entre Dios y el hombre. Este donec es el puente que Agustín ha de atravesar para regresar a Dios y a sí mismo, y este puente es exactamente la temporalidad histórica de su existencia. Es también el puente que cada persona humana ha de atravesar. Es en esta temporalidad histórica y existencial que entran a escena Dios y el hombre. Ontológicamente tenemos dos actores en dos situaciones distintas: Dios, el Ser puro, el Seyn, y el ser, el sein, de Agustín que se encuentra al comienzo del drama como pura Faktizität, un dasein alienado⁷, como lo fue el esclavo en la Fenomenología del Espíritu de Hegel.

Por eso, debemos decir con Alberto di Giovanni que las Confesiones son también «la narración de una vida que vuelve materia para la historia de un alma, materia a su vez de la "confessio", este perenne diálogo con Dios, en un marco de confesión y de alabanza» (Di Giovanni, 1987: 99).

Para Di Giovanni la "confessio" es una "confessio" a tres estratificaciones, donde «nunca la una, aquella inferior, es sin la otra, no estructurada por la otra» (1987: 99) y se coloca a dos niveles: el primer nivel, lo de los libros I-X, lo de la confessio laudis et peccati, donde Agustín interioriza las realia biográficas⁸ para servir de materia de la confessio, y el segundo, lo de los libros XI-XIII, lo de la confessio fidei, donde Agustín confiesa, en el hoy de su vida y pensamiento, es decir diez años después de su conversión, «sea lo que, en su alma, alcanzó pensar, con su razón, de sí mismo y de Dios, sea lo que alcanzó creer, con su fe, acerca de la creación-recreación del mismo hombre... por parte de Dios-Trinidad» (1987: 99-100).

Analizando el libro XIII, Di Giovanni llega a la conclusión que este libro es «una estructura más pequeña (la tercera parte, conclusiva) de una estructura más amplia; la entera Confesiones,

⁶ Pizzolato se inspira del libro de R. Guardini, Anfang. Eine Auslegung der ersten fünf Kapitel von Augustinus Bekenntnissen.

⁷ Tomamos de Heidegger la terminología en alemán.

⁸ Esas realia son los datos autobiográficos. La expresión es de Pizzolato.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

precisamente. Una maravillosa intencionalidad compleja lo (el libro XIII) atraviesa» (1987: 101).

Esta maravillosa intencionalidad compleja que atraviesa las Confesiones, que en esta obra se expresa, en modo especial, a través de la alabanza, es una realización regional de la gran y maravillosa intencionalidad que atraviesa toda la vida, pensamiento y obra de Agustín. Ella se dirige hacia el antropológico en relación con sí mismo y en relación con su fundamento ontológico que la consciencia tematiza a partir y en el marco de la conversión. En este sentido las Confesiones representan un excelente ejemplo del trabajo de esta intencionalidad y de su tematización.

Agustín es muy consistente y coherente consigo mismo y el desarrollo de su vida y de su pensamiento no cambia radicalmente y en sentido opuesto la intuición originaria de esta gran intencionalidad que siempre le ha animado. Ese desarrollo ha de comprenderse como una profundización de esta misma intencionalidad primigenia que descubre las piezas que componen el jigsaw puzzle de la aventura agustiniana y de la existencia humana mientras penetra la profundidad de su temporalidad y el laberinto de su historicidad.

¿Qué mejor ejemplo de todo eso podríamos encontrar en las Confesiones sino el cuento que Agustín hace, después de la muerte de su amigo, en el libro IV, de su propia humanidad y, a través de ella, de toda existencia humana! Esa muerte era para él un terremoto que desestabilizaba los fundamentos de su ser y existencia, la aparición de la realidad aparentemente absurda que transformaba el llanto en dulzura, y sobre todo el surgimiento de la magna quaestio - la gran pregunta- acerca de sí mismo y acerca del ser humano, a la cual, en este momento, no había más que una sola respuesta: homo, magnum profundum, «el hombre es un gran abismo».

Así se expresa Agustín en el momento de la muerte de su amigo: « ¡Con qué dolor se entenebreció mi corazón! Cuanto miraba era muerte para mí. La patria me era un suplicio, y la casa paterna un tormento insufrible, y cuanto había comunicado con él se me volvía sin él cruelísimo suplicio. Buscábanle por todas partes mis ojos y no aparecía. Y llegué a odiar todas las cosas, porque no le tenían ni podían decirme ya como antes, cuando venía después de una ausencia: “He aquí que ya viene”. Me había hecho a mí mismo un gran lío (factus eram ipse mihi magna quaestio) y preguntaba a mi alma por qué estaba triste y me conturbaba tanto, y no sabía qué responderme... Sólo el llanto, me era dulce y ocupaba el lugar de mi amigo en las delicias de mi corazón» (conf. 4, 4, 9).

En este pasaje no se trata sólo de una descripción poética y patética de lo que vivía Agustín, un artificio literario para comunicarnos una fuerte emoción. Hay en este texto una dramaticidad que se comprende sólo en el marco de un análisis fenomenológico y hermenéutico el cual, partiendo de la experiencia inmediata relatada por el texto, restituye a esa dramaticidad su sentido profundo recorriendo toda la temporalidad histórica de la aventura agustiniana. Sólo llegando a este punto final se puede comprender lo que en lo inmediato parece incomprensible. De hecho, ¿si puede concebir algo que sea al mismo tiempo vivo y muerto? Lógicamente no, y por lo tanto, esa fue la experiencia existencial que Agustín hizo.

¿Por qué Agustín dice que su Patria y su casa se volvían un suplicio y un tormento, él que amaba tanto su patria que cuando estaba en Italia quería volver a la tierra que le vio nacer, él, hijo del Norte de África, que no podía vivir, sin sufrimiento, lejos de los suyos? ¿De qué patria y de qué casa en verdad se trata? ¿Acaso Agustín no se refiere a otra patria y a otra casa que el presente texto no revela pero las contiene y que se revelarán más tarde, en

el momento de madurez, es decir cuando Agustín pase de la regio dissimilitudo a la regio simituidinis y comprenda el verdadero sentido de la patria y de la casa? ¿Por qué la misma realidad que antes de la muerte de su amigo le procuraba un sentimiento de gozo, ahora le tormenta y llena su corazón de melancolía? ¿No es acaso porque este gozo y esta alegría no han sido fundamentados en su propio ser y que su existencia era en este momento más falsedad que verdad? ¿Por qué el gozo se convierte en dolor, la alegría en tristeza, la vida en muerte, el hombre en gran abismo y la existencia en un gran cuestionamiento?

Los objetos de la vida de Agustín no habían cambiado. ¿Qué había cambiado con este acontecimiento? Ciertamente, en lo inmediato, lo que había cambiado era su experiencia de las mismas cosas vividas en una situación de duelo. Más profundamente, lo que había cambiado, o mejor dicho lo que estaba cambiando, era la manera de vivir y de relacionar lo antropológico a sí mismo y a su fundamentación ontológica. Cuando tematizaba el hecho, Agustín ya estaba convertido, ya había regresado a sí mismo y, si se considera que las Confesiones fueron escritos entre el 397 y el 400, ya habían pasado diez años de su bautismo. En estos diez años Agustín se familiarizaba con las Sagradas Escrituras profundizando el contenido de su fe. Como hemos visto, su conversión, con todo lo que esta implica, iba constituyéndose en el fundamento existencial de su vida y pensamiento, posibilitando una tematización de lo real, inspirada por su fe.

Por eso, Agustín, mientras describe el estado de su alma en el momento fáctico de la existencia puramente histórica del acontecimiento, tematiza el hecho abriéndolo a una dimensión ontológica y antropológica que, al final del análisis fenomenológico y hermenéutico de la compleja realidad de lo que existe, se revela a sí mismo en el sentido último y pleno de esta compleja

realidad. En otras palabras el hecho histórico de la muerte de su amigo se convierte para Agustín en un cuestionamiento filosófico-teológico sobre el verdadero sentido de su propio ser y existencia, sentido que no se alcanza si no después de que se haya comprendido el verdadero ser y existencia de la realidad de lo que existe. A la muerte de su amigo Agustín vive una crisis existencial. ¿Cuál es el sentido verdadero de esta crisis existencial? Si la facticidad del acontecimiento de la muerte de su amigo provoca la crisis, el sentido profundo, de esa crisis, se halla en la toma de conciencia de que Agustín vivía en la falsedad de su ser, viviendo en la regio dissimilitudinis una vida muerta y poniendo su esperanza y su seguridad en una patria, en una casa y en una amistad que no podían darle la verdadera felicidad.

5. UNA FENOMENOLOGÍA DEL VERDADERO SENTIDO DE SER Y DE LA EXISTENCIA DEL HOMBRE

Pasar de la falsedad de su ser a la verdad de lo que debía ser, exigía de Agustín un enorme trabajo de reconstrucción de sí mismo y de su antropología. ¿De dónde empezar y cómo proceder para lograr una perspectiva antropológica que no sea pura ficción? De seguro es que el marco en el cual se elaborará esta antropología es la conversión. Ésta es para Agustín un hecho que se deja ver y una experiencia existencial engendrada en el dolor. Si la conversión es un hecho de fe, no es por ello, que Agustín renuncia a la razón. Dotado de un sentido muy agudo de observación psicológica, él era también un gran fenomenólogo que sabía ver la cosas en sí mismas las cuales se volvían significativas mientras les tematizaba en su reflexión a varias estratificaciones.

Para reconstruir esta antropología hay que recorrer todas las obras de san Agustín, un trabajo enorme y titánico que sobrepasa los límites del presente estudio. Lo que intentaremos hacer aquí es una primera configuración de esta



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

antropología, concentrándonos en dos conceptos fundamentales y centrales de su constitución. Lo haremos en diálogo con la tesis doctoral de Hannah Arendt, el Concepto de amor en Agustín. Ensayo de interpretación filosófica. Se trata del primer ensayo filosófico de una joven pensadora, discípula de Heidegger y de Jaspers, que se interesaba en la teología, siguiendo las lecciones de R. Guardini y los seminarios de R. Bultmann. Escribió su tesis de doctorado en un momento histórico cuando, en el mundo filosófico alemán de los años veinte, «el interés por Agustín señala el injertar en el terreno revolucionado por Husserl y Heidegger, en lo que se refiere a la metafísica, la temporalidad, la consciencia, de la tensión entre la vida histórica y social, la percepción del otro y el impulso hacia el infinito o el incondicionado» (Boella, 2000: 131).

Arendt se acerca de Agustín porque encuentra en él «un universo de pensamiento extremadamente vivo, siempre en movimiento» (Pettidemannge, 1991: II), un pensamiento que se expresa en una lengua centelleante «no tanto en su virtuosismo, que por la resonancia de evidencia, su soberana claridad, su fuerza de alguna forma no querida, y por fin su naturaleza, muy cerca de la poesía -que Goethe tanto apreciaba, poesía-, no como estilo sino el lenguaje que tiene éxito en hacer florecer “la sustancia original”» (1991: IV). A su vez, Arendt, moviéndose en el terreno de la fenomenología, presenta el pensamiento de san Agustín en una forma muy original y provocativa. El texto de su tesis «impresiona por su carácter abrupto, rocoso, fácilmente autoritario» (1991: II) y no es tan fácil seguir el plan de su tesis. Por nuestra parte dudamos que sean aceptables algunas importantes conclusiones de su tesis sobre el pensamiento de Agustín. No es nuestra intención hacer un examen crítico de sus ideas sino, dialogando con ella, penetrar la antropología agustiniana de otro modo al que normalmente estamos acostumbrados.

Para comprender el camino fenomenológico de esta obra hay que empezar por poner en evidencia la importancia que Arendt otorga al concepto de interioridad, al *quaestio mihi factus sum*. Arendt no lo analiza, tomándolo como «un simple dato de punto de partida» (Arendt, 1991: 9). En verdad este concepto funciona «como el sillar de clave del trabajo entero» (Boella, 2000:133). De hecho, por interioridad Arendt entiende «la autoreflexividad, la pregunta del hombre sobre sí mismo que hace de la apertura a la trascendencia, del deseo de felicidad que se expresa en el amor, la experiencia de la precariedad, de la muerte y del fin por un lado, por el otro la nivelación de la existencia terrena en la prospectiva del eterno» (2000:133). Es en esta prospectiva que hay que considerar el concepto de amor. Éste constituye «la experiencia metafísica por excelencia, puente entre lo finito y lo infinito, lo humano y lo divino el cual, declinándose en las diversas formas de la temporalidad vivida por dentro de la consciencia, pone al descubierto la discrepancia entre la condición mortal y la seducción del eterno» (2000: 133).

La razón que hace que la conciencia perciba el amor como la experiencia «metafísica» por excelencia se halla en que el amor es el fenómeno que se deja ver como el elemento dinámico de la estructura de la esencialidad ontológica humana. En su Tratado sobre la Primera Carta de san Juan, Agustín afirma: «cada uno es tal cual es su amor» (ep. lo. 2, 14). Ahora bien, por un lado, el amor es un deseo, *appetitus*, de algo que se ama por sí mismo: «amar -nos dice Agustín- no es otra cosa que desear una cosa por sí misma. ... En verdad el amor es una especie de apetito» (diu. qu. 83, 35, 1, 2).

Por otro lado, el amor es un movimiento, un *motus*, hacia algo «el amor (es) un movimiento, y no hay movimiento alguno sino hacia algo», de tal manera que «cuando buscamos aquello que debe

ser amado, estamos buscando qué es aquello hacia lo cual nos conviene movernos» (diu. qu. 83, 35, 1).

En su esencialidad el amor, la *dilectio*, instaura una relación íntima entre el sujeto que ama y el objeto amado, de tal manera que el sujeto y el objeto se fusionan en una única realidad: «Mas el amor supone un amante y un objeto que se ama con amor. He aquí, pues, tres realidades: el que ama, lo que se ama y el amor. ¿Qué es el amor, sino vida que enlaza o ansía enlazar otras dos vidas, a saber, al amante y o al amado? Esto es verdad incluso en los amores externos y carnales» (tr. 8, 14). Como observa Arendt, «el amor es la mediación entre el que ama y lo que ama, quien ama nunca está aislado de lo que ama, él le pertenece» (Arendt, 1991: 18).

El amor es al mismo tiempo apertura a la trascendencia, pues como hemos visto, el que ama es atraído por el objeto amado. ¿Pero cuál es este objeto amado? Pregunta importante para el análisis de la temporalidad humana. Configurada como deseo, la *dilectio* puede ser deseo de las cosas terrenas y en este caso se llama *cupiditas* o deseo del Sumo Bien, la felicidad celeste, y en este caso se llama *caritas*. Arendt comenta: «El deseo de lo que es del mundo es mundano, el pertenece al mundo.

El que codicia se ha decidido por su propia codicia de su corruptibilidad, mientras la caridad, dado que ella se encamina hacia la eternidad, vuelve ella misma eterna» (Arendt, 1991: 18). Sólo que, para Arendt, según san Agustín, la caridad obliga al ser humano a «vivir en un futuro absoluto, mundo en el cual habitará» (Arendt, 1991: 18), pues este mundo, en el cual se despliega el ser humano y su temporalidad, para quien es poseído por la caridad, «se convierte en un desierto en vez de una casa, está vacío, extraño a lo que el hombre busca» (Arendt, 1991: 18).

Sin ninguna duda, esta perspectiva existe en el pensamiento de san Agustín. «Este mundo es para todos los fieles que buscan la patria como fue el desierto para el pueblo de Israel» (ep. lo. 7, 1; cf. lo. eu. tr. 23, 9). Si el mundo es un desierto, el ser humano y la verdadera temporalidad humana no pueden manifestarse en su autenticidad en este mundo, pues su verdadera patria es la eternidad, la beatitud. En este mundo el hombre se pierde, se aliena y su destino es la muerte. Este mundo se opone a la beatitud y esta oposición existencial y ontológica se fundamenta en la gran discrepancia que existe entre el deseo como *cupiditas* y el deseo como *caritas*. Entre el uno y el otro, ninguna mediación ontológica es posible; allá donde reina la *cupiditas*, allí la *caritas* está ausente.

Exhortando a sus fieles a huir la concupiscencia de la carne, de los ojos y del poder, Agustín les habla de esta gran discrepancia y al mismo tiempo les da la razón porque ellos han de huir la codicia del mundo: «Observando estas cosas, no tendréis la codicia del mundo, y, no teniendo la codicia del mundo, no os subyugará ni la codicia de la carne, ni el deseo de los ojos, ni la ambición del siglo, y haréis lugar a la caridad, que viene para que améis a Dios. Porque, si residiese allí el amor del mundo, no residiría el amor de Dios.

Poseed más bien el amor de Dios, para que, así como Dios es eterno, del mismo modo también vosotros permanezcáis eternamente, porque cada uno es tal cual es su amor. ¿Amas la tierra? Serás tierra. ¿Amas a Dios? ¿Diré que serás Dios? No me atrevo a decirlo como cosa mía; oigamos la Escritura: Yo dije: Todos sois dioses e hijos del Altísimo. Luego, si queréis ser dioses e hijos del Altísimo, no améis al mundo ni las cosas que hay en el mundo. Si alguno amase al mundo, no está en él la caridad del Padre. Porque todo lo que hay en el mundo es codicia de la carne, deseo de los ojos y ambición del siglo, lo cual no procede del Padre, sino del mundo; es decir, de los hombres



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

amadores del mundo. Y el mundo pasa y sus deseos, pero quien hace la voluntad de Dios permanece eternamente» (ep. lo. 2, 1).

Si así se presenta la realidad, ¿la antropología agustiniana no está en las antípodas de una antropología, como la de Heidegger o la de Merleau-Ponty, que pone de evidencia la esencialidad de la existencia humana como el desplegarse del Dasein, éste siendo el ser-en-el-mundo-para-la-muerte o el existente que se despliega en una temporalidad histórica? Que el hombre vive en este mundo es una realidad, que tiene su verdad y no se puede ignorar este fenómeno de la existencia humana. Está claro que para Agustín el hombre no se reduce a esta temporalidad histórica y para él la temporalidad histórica no explica la profundidad del existente humano y de su ser.

Hay que integrar en una totalidad comprensiva las varias perspectivas de la antropología agustiniana para evitar que esta antropología aparezca como una visión maniquea de la realidad, y en particular del hombre. Para una hermenéutica justa del pensamiento agustiniano hay que restaurar la perspectiva antropológica agustiniana a su totalidad, donde el hombre y el mundo aparecen en su dialéctica dinámica, la cual se desarrolla a niveles existenciales diferentes, y no sólo al nivel de la tematización como pretende Arendt.

Hay que establecer un justo equilibrio entre el hombre y su temporalidad, entre el mundo, como desierto pero también como lugar de peregrinación y de experiencia de la eternidad y la beatitud como patria donde el ser humano, pasado de la regio dissimilitudinis a la regio similitudinis, se establece, ya desde esta tierra, en la inmutabilidad del Ser y goza anticipadamente, en su temporalidad histórica, aunque de modo incompleto, de la quietud, de la paz, que se declina siempre al presente y como eternidad. Además hay que relacionar con inteligencia caridad y codicia,

comprendidas como impulso existencial de vida o de muerte, explicitando la esencialidad verdadera del deseo, éste comprendido como amor y simultáneamente como anhelo de felicidad.

Arendt ha aprehendido bien todo eso, sólo que su análisis se queda en lo puramente ontológico de una perspectiva fenomenológico-hermenéutica, influenciada por el estilo heideggeriano (Petitdemange, 1991: IV), que no tiene éxito en integrar toda la perspectiva existencial y ontológica de Agustín. No queda duda de que para Agustín el sentido pleno de la realidad se alcanza en la tematización hecha por la conciencia a nivel de la memoria (conf. 10, 14ss). Sin embargo no podemos olvidar que esta tematización es también dependiente de la existencialidad de lo real y de lo material que la conciencia y la memoria reciben de la experiencia concreta del hombre.

Además la conversión ofrece a Agustín nuevos conceptos, como la encarnación de Cristo, y una perspectiva del ser y de la realidad ontológica y existencialmente más rica. Arendt había podido dar más importancia a esta perspectiva agustiniana enriquecida por el aporte de la conversión en su análisis del concepto del deseo de amor y del gozo, de la bienaventuranza (Arendt 1991: 11-14), del amor ordenado (ordinata dilectio) (1991: 31-35), del mundo (1991: 52-56), etc. Había podido hacerlo cuando trataba de la cercanía de Dios al hombre en la encarnación de Cristo y a través de la gracia (1991: 79-81), o cuando profundizaba, en la tercera parte, la relación entre el Creador y la criatura (1991: 39-84).

6. PARA UNA ANTROPOLOGÍA AGUSTINIANA MÁS LUMINOSA

El análisis de Arendt, aunque propone elementos muy válidos para la comprensión de la antropología agustiniana, queda incompleto y tal vez tropieza con una interpretación que no

tiene éxito en armonizar los varios elementos de la reflexión agustiniana en una perspectiva que representa el verdadero pensamiento del Obispo de Hipona. Dada la centralidad que tiene el concepto de caridad en su tesis y en la antropología de san Agustín, analizamos un solo pasaje de su tesis sobre este asunto en el cual, a nuestro parecer, Arendt cae en la confusión y tropieza con la verdadera perspectiva agustiniana de la caridad. Mientras exponemos nuestra crítica, proponemos nuestra interpretación que nos parece explicar de manera más justa el verdadero concepto de caridad en el pensamiento de san Agustín.

Después de haber analizado la estructura del amor como deseo (1991:11-18), Arendt aborda el problema de su diferenciación. El amor, deseo de un bien, puede ser cupiditas, si es el amor y el gozo de las realidades terrenas (amor sui) o caritas si es el deseo y el gozo de la bienaventuranza eterna (amor Dei). La pregunta es: ¿Qué pasa a la caritas cuando alcanza su finalidad, cuando el deseo de amor llega al final de su camino? A esta pregunta Arendt da una respuesta que pese a su ambigüedad lingüística -por lo menos en la traducción francesa- es muy clara. La caridad, afirma Arendt, o crece cuando llegue, es decir cuando logre su perfección, o cesa cuando obtenga lo que ama y desea, y se goza de él.

Al contrario de san Pablo para el cual el ágape es fuente de perfección ya en este mundo, Agustín considera la caridad como el esfuerzo sostenido hacia el alcance del gozo (el frui) del objeto amado. Sólo en este momento, es decir cuando el amante está con el objeto de su deseo, es que la caridad llega a su cumplimiento y deja lugar al gozo, el cual es el verdadero objeto de la bienaventuranza: «Gozar, es estar con el objeto deseado, seguro y sin inquietud. En la cercanía de este estar con la búsqueda ha logrado su fin, ella no busca adelantarse y se demora» (1991:27).

El Amor como deseo, prosigue Arendt, está en dependencia ontológica del bien deseado, pues «el fin del amor es el bien, y cuando se alcanza, el amor cesa de existir en cuanto tal. Él no existe más que para su fin: el gozo del bien, y cesa cuando el fin se alcanza. Su fin es o una sumisión al mundo... o al ser-en-la eternidad, un gozo tranquilo lejos de toda acción... La vida determinada por la caridad tiene un fin que se sitúa por principio fuera del mundo y por consiguiente también fuera de la misma caridad» (1991: 27-29).

En este sentido, «la caridad, enlazada al bien soberano, no se relaciona al mundo si no en la medida en que el mundo sirve a su fin último, de ella. Utilizado, el mundo pierde para el hombre su autonomía y al mismo tiempo el riesgo de verse destinado a la codicia del hombre. La justa relación al mundo es el uso: "hay que usar el mundo y no gozar de él" (utendum est hoc mundo no fruendum) (doctr. chr. 1, 4)» (1991: 28). En resumen, «la caridad, ella, no hace otra cosa que desear el gozo, ella no es el gozo, la proximidad tranquila de estar con el objeto deseado, la verdadera perfección (perfectio) se halla sólo en el futuro. Lo que desea la caridad es eterno y por ello rescata absolutamente del miedo» (1991: 28-29).

En primer lugar hay que examinar el texto latino de las citas de Agustín que Arendt evoca para apoyar su tesis. El primer texto citado es: «ne forte putaretur caritatem Dei non futuram esse maiorem quando videbimus facie a facie» (retract. 1, 7, 4), el segundo: «nemo tamen beatus est, qui eo quod amat no fruitur» (ciu. 8, 8), el tercero es la continuación del segundo, pero añade una nota que especifica que la bienaventuranza consiste en el gozo aunque cuando el objeto del gozo no se ama: «... Namet ipsi qui res non amandas amant, no se beatos amando putant sed fruendo» (ciu. 8, 8) y el cuarto: «Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter se ipsam» (doctr. chr. 1, 4).



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

Estamos de acuerdo con la interpretación que Arendt hace del segundo, tercero y cuarto texto, pero no con la del primer texto.

Interpretar bien el texto de la primera cita es fundamental. Una buena hermenéutica de este texto esclarece el sentido de las otras citas, haciendo ver la relación dialéctica entre amare y frui. Sobre todo, una buena hermenéutica de esta cita es necesaria, pues ella aclarece la esencialidad antropológica y ontológica de la caritas. Examinemos ahora el texto restaurando el contexto en el cual fue escrito. El texto se halla en las Retracciones I, 7, 4 donde se dice «ne forte putaretur caritatem Dei non futuram esse maiorem quando videbimus facie a facie». ¿A qué ocasión Agustín escribió esa frase? La ocasión fue la corrección de párrafo 25, 47 del primer libro del *De moribus Ecclesiae catholicae*.

En este párrafo Agustín afirmaba, cuando lo escribía, que para poder obtener la vida eterna -identificada con el conocimiento de la verdad- hay que merecerla y concluye: «Quid ergo agendum est, quid quaeso, nisi ut eum ipsum quem cognoscere volumus, prius plena caritate diligamus?». A propósito de este texto, Agustín, en las Retracciones, propone de sustituir la palabra plena por sincera y justifica este cambio diciendo «ne forte putaretur caritatem Dei non futuram esse maiorem quando videbimus facie a facie», «[para que no] se pensara que la caridad de Dios no fuera más grande [perfecta] cuando nos veamos cara a cara» (mor. Eccl. 1, 25, 47)⁹.

En contra de lo que dice Arendt, a nuestro parecer, el texto, tanto en su forma sintáctica como semántica no dice que la caridad desaparece una vez que se logra su finalidad. Al contrario, lo que dice Agustín a través del texto es que con el alcance del gozo la caridad llega a ser plena (plenis-

sim). Y esto resulta muy evidente cuando se toma en cuenta lo que él dice en seguida: «Entiéndase, por tanto, así: se dice tan plena que no pueda existir mayor, mientras caminamos por la fe; será más plena, aún más, plenísima, pero por la visión» (mor. Eccl. 1, 25, 47). ¿Qué quiere decir Agustín?

Para comprender lo que dice Agustín en esta respuesta, hay que situar su discurso sobre la caridad a dos niveles de existencialidad y en el contexto de dos temporalidades, lo de la fe y lo de la visión. A nivel de la fe, la caridad es plena en el sentido de que desde el punto de vista ontológico no le falta nada a su ser, aunque se manifiesta en la temporalidad humana donde el hombre está sometido al cambio y cuyo ser puede ser más o menos. A este nivel de existencialidad, hay una discrepancia entre el Ser puro y el existente el cual, aunque éste vive de la fe, es un ser contingente que se despliega en una existencia sometida antropológica y ontológicamente al tiempo y a la historia.

A nivel de la visión, la caridad es plenísima, no porque son esencialidad lograría la plenitud de su ser, ella es semper idem, mas porque en la visión, es decir en la temporalidad eterna, en el presente semper idem, en el día sin ocaso, el ser mutable del hombre se reviste, por la similitud (Arendt, 1991: 67ss), de la inmutabilidad de tal manera que la existencialidad del ser humano, entendida como capacidad de Dios (homo capax Dei), se transforma en la realidad de esta capacidad. No es la caridad que cambia, sino el hombre el cual, logrando el objeto de su gozo, la bienaventuranza, ésta siendo la plenitud de su verdadero ser, alcanza la plenitud de la caridad. El hombre en su temporalidad humana, en el camino de la fe, nunca puede alcanzar esta plenitud.

Uno de los mejores lugares donde Agustín se explique acerca del alcance de la plenitud de la caridad que se alcanzará por

el hombre, alcanzando su plenitud, a él, se halla en las últimas páginas de *La ciudad de Dios*. Esta obra puede considerarse como el récit, el relato significativo, del hombre hacia su verdadero destino. Ahora bien, el hombre ha sido creado ex nihilo, «pequeña parte del universo» (conf. 1, 1, 1) y su ser, siendo ser-en-el-mundo es un ser cuya esencialidad se despliega en la temporalidad histórica (Arendt, 1991: 46-63).

Por la fe, viviendo de la caridad, el hombre vive en esta temporalidad humana, en esta historia, considerándola como tierra de peregrinación y no como su patria, él vive en este mundo en una tienda y no en una morada fija, él vive en este presente, que huye atrás en el pasado adelantándose hacia el futuro, caminando hacia la eternidad, el presente absoluto, o como dice Arendt, «el tiempo de Dios». (Arendt, 1991: 47).

Llegado a la patria, el hombre que en su temporalidad histórica se despliega en el tiempo como una existencia-para-la muerte entra en el tiempo eterno, en el presente absoluto. En este tiempo no hay tiempo y si se puede hablar del tiempo, éste es siempre el presente¹⁰, dado que el hombre llega a su destino último y final, ex decir a la realización plena de su origen, de su comienzo.

Es el momento en el cual el donec en la frase fecisti nos ad te Domine... (conf. 1, 1, 1) se consuma, llegando a su cumplimiento, y la frase del comienzo de las Confesiones se completa en la frase del final de esta obra: «et nos... sabbato vitae aeternae requiescamus in te», (conf. 13, 36, 51), «y nosotros..., descansaríamos¹¹ en ti el sábado de la vida eterna», declinándose ahora no más en el subjuntivo -tiempo gramatical de la incertidum-

¹⁰ Excelentes son las páginas en que Arendt expone esta realidad (cf. 1991: 54-60)

¹¹ Traducimos requiescamus que es un subjuntivo por el condicional presente y no por el futuro como en la traducción española

bre, del miedo y de la inestabilidad-, éstos constituyendo el tiempo existencial de la temporalidad histórica humana, mas en el indicativo presente.

Es por eso que el hombre se descansa, no necesita más adelantarse y fija allí su morada para siempre.

En las últimas páginas de *La ciudad de Dios* Agustín nos da una excelente descripción de la esencialidad existencial y ontológica de este descanso eterno del hombre: «Allí se cumplirá esto: Descansad y ved que yo soy el Señor. Este será realmente el gran sábado que no tendrá tarde, ese sábado encarecido por el Señor en las primeras obras de su creación al decir Dios.... Nosotros mismos seremos allí el día séptimo cuando seamos llenos y colmados de la bendición y de la santificación de Dios. Allí, en quietud, veremos que Él es Dios, cualidad que quisimos usurpar cuando lo abandonamos siguiendo el señuelo de estas palabras: Seréis como dioses. Y nos apartamos del Dios verdadero, que nos haría dioses por participación de Él, no por deserción. (...) Reparados por Él y consumados por una gracia más abundante, descansaremos eternamente viendo que Él es Dios, y seremos llenos de Él cuando El será todo en todos» (ciu. 22, 30, 4).

En la última parte de la cita precedente el texto latino dice: «A quo refecti, et gratia maiore perfecti, vacabimus in aeternum, videntes quia ipse est Deus, quo pleni erimus, quando ipse erit omnia in omnibus». La traducción española de la primera parte de esta frase, traduciendo refecti por reparados y perfecti par consumados hace perder toda la belleza literaria de la frase y obscurece su sentido filosófico-teológico. Hay que traducir refecti por restaurados¹² en el sentido de re-facere, rehacer lo que fue deshecho, y perfecti por llevados a nuestro perfeccionamiento. Los términos refecti, gratia maiore perfecti y pleni erimus, en conjunto con el término fecisti del conf. 1, 1, 1,

¹² Se repara una nave pero no el hombre

⁹ La traducción es mía.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

son los términos que hermenéuticamente establecen el marco lingüístico y filosófico-teológico de una antropología ontológica que nace en la génesis del acto creacional (fecisti), crece en el tiempo del donec, donde se forma el existente y al final de este proceso de formación «estará ya formada la criatura antes formable, sin que le falte un ápice a su forma definitiva» (tr. 15, 17, 27) (perfecti) se cumple la fusión del Ser puro y del ser hecho (cf. Vanier, 1991: 149-172).

Es el momento cuando el ser del hombre llega a su plena realización (pleni erimus) en la divinización, es el tiempo de la visión, cara a cara, el tiempo de la similitud, el tiempo cuando el hombre será semejante a Dios, aunque no por naturaleza¹³.

Es el tiempo en que el deseo se cumple transformándose en el gozo del objeto amado, éste siendo la bienaventuranza, momento idéntico al momento en que el hombre llega a la quies, al descanso, al *vacabimus in aeternum*, que hermenéuticamente y a su nivel más profundo indica el *otium sanctum in aeternum*, no una vida vacía y vana sino una vida librada del miedo de perder su objeto amado, una vida firmemente establecida. Llegado a la eternidad, al tiempo de Dios, el hombre se establece en la verdad de su esencialidad y su ser alcanza la perfección de su existencialidad, la vida de la nueva creación.

Es por eso que el descanso en Dios «es sinónimo del pasaje del tiempo a la eternidad, de la mutabilidad a la inmutabilidad, de la dispersión a la unidad, del existente al ser» (Vannier, 1991: 178). Ésta es la bienaventuranza que tendrá el hombre por la visión en su patria: él estará completamente realizado (pleni erimus), de manera duradera y estable, en Dios. Y por eso él será verdaderamente

¹³ «Cum similes ei erimus, quando videbimus eum sicuti est...nec tunc natura illi erimus aequales. Semper enim natura minor est faciente, quae facta est» (tr. 15, 17, 27).

beatus, verdaderamente feliz. Beatus porque ahora posee la plenitud de su ser y la plenitud de la vida, es decir la beata vida. ¿Qué cosa es la beata vida? Ella es: «gaudere de te, ad te, propter te: ipsa est et non est altera», «gozar de ti, para ti y por ti: ésta es y no otra» (conf. 10, 21, 31). Al comienzo de las Confesiones Agustín afirmaba: «fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te», «nos has hecho para Ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en Ti» (conf. 1, 1, 1).

Al comienzo, es decir a la raíz del ser del hombre y de la existencia humana, en cuanto que la bienaventuranza es la orientación ontológica del existente¹⁴ y el fin-cumplimiento (quies) de este mismo ser y de esta misma existencia.

¿En todo esto, donde está la caridad? Pues nuestro problema es ver si con la llegada del ser humano a la eternidad la caridad desaparece, como pretende Arendt. En el texto citado de La ciudad de Dios el término de caritas no aparece. ¿Acaso san Agustín no la menciona porque ella ha desaparecido?

¡Seguramente que no! Al contrario, con la llegada del hombre a la eternidad y a la bienaventuranza eterna, la caritas aparece en todo su esplendor (plenissima). Ella es ahora identificada en su esencialidad ontológica en una frase de tres palabras: *Deus est caritas*, Dios es caridad.

A este nivel altamente metafísico, la caritas no es otra cosa que Dios, el Ser puro, el *Idipsum*, que no sólo ha hecho al hombre (fecisti nos) sino que lo ha hecho ad te, y *gratia maiore* lo hizo volver a la regio similitudinis (perfecti) para que su ser, realizándose en la bienaventuranza eterna (pleni erimus), se realice viviendo eternamente de Dios, es decir de la Caritas: «*Deus dilec-*

¹⁴ No entramos aquí en el gran debate teológico sobre el sobrenatural, un debate reanimado por M. Blondel (La Acción) y H. de Lubac (Le Surnaturel).

tio est? Si Deus dilecti, quisquis diligit dilectionem, Deum diligit», «¿Dios es caridad? Si Dios es amor, quien ama al amor ama a Dios» (ep. lo, 9, 10)¹⁵.

Idipsum, Qui es, o mejor, *Ego sum qui sum*, es el nombre propio de Dios desde el punto de vista metafísico. Apareciendo por vez primera a Moisés en la zarza ardiente, a la pregunta de Moisés que quería saber que nombre debiera dar a los hebreos, Dios contestó: «*Dixit Deus ad Moysen: Ego sum qui sum. Ait: Sic dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos*» (Ex. 3, 14). En un lenguaje platónico y plotiniano, san Agustín, explica con términos simples el razonamiento metafísico que contiene la respuesta de Dios a Moisés: «¿Qué significa eso? ¡Oh Dios, oh Señor nuestro!, ¿cómo te llamas? Contesta: me llamo "Es". ¿Y qué significa "Me llamo Es"? Que permanezco eternamente, que no puedo cambiar. Porque las cosas que cambian no son, pues no permanecen.

¿Qué significa permanecer? Lo que se muda fue algo y será algo; pero no es, puesto que es mutable. Luego la inmutabilidad de Dios se dignó presentarse con este vocablo: *Yo soy el que soy*» (s. 6, 3) (cf. Gilson, 1999: 11-39; Ruiz Pesce, 2006: 72-80).

El *Idipsum*, Dios, es el sumo bien del hombre «al que todo debe ir dirigido», como lo demuestran la razón y la autoridad divina. Sobre todo lo demuestra el deseo de felicidad esculpido en el corazón humano y realizado en la caridad que permanece eternamente: «Es claro, como se ha demostrado por la razón y por lo que vale más, la autoridad divina, que no es (el sumo bien) otro que el mismo Dios. ¿Puede ser otro el sumo bien del hombre fuera de aquel cuya posesión le asegura la felicidad? Este bien es sólo Dios,

¹⁵ Para Agustín no hay diferencia entre amor, dilectio y caritas. En su comentario a la primera carta de san Juan, Agustín prefiere, en varios lugares, el término de dilectio al término de caritas, muy probablemente para expresar mejor el lado afectivo y concreto de la caridad. No se olvide que en este comentario se habla mucho del amor fraterno.

al que únicamente nos une el afecto, el amor, la caridad» (mor. Eccl. 1, 14, 24; cf. diu. qu. 83, 36 y 78). La caridad nos une a Dios porque él es la bienaventuranza eterna, él es el Dios-caritas, el gozo de un bien que no se pierde jamás: «En consecuencia, ésta es precisamente la vida feliz que es eterna. Y lo que todavía es más, ¿qué es lo eterno que afecte al alma con la eternidad sino Dios? Ahora bien, el amor de las cosas dignas de ser amadas se llama con más propiedad caridad o dilección» (diu. qu. 83, 35, 2). De hecho, «la caridad es la perfección de todas nuestras obras. Allí está el fin; por ella corremos, y hecho, cuando lleguemos a ella descansaremos» (ep. lo. 10, 4).

Y si así es, concluye Agustín: «No sé cómo se nos podría recomendar con mayor sublimidad la caridad que diciendo: Dios es caridad. Breve, pero excelsa sublimidad la caridad que diciendo: Dios es caridad. Breve, pero excelsa alabanza; breve en las palabras, excelsa en el contenido, ¡Qué pronto se dice Dios es caridad! Pero esto que es breve, si lo cuentas, es uno; si lo pesas, imponderable» (ep. lo. 9, 1).

Teológicamente la Caridad se llama Espíritu Santo, Dios de Dios y Don de Dios: «En consecuencia, si Dios es amor, como la Escritura Sagrada lo proclama, y el amor viene de Dios y actúa en nosotros para que Dios permanezca dentro de nosotros y nosotros en El, y esto lo sabemos porque nos dio de su Espíritu, entonces este mismo Espíritu es el Dios amor» (tr. 15, 19, 37). El amor o la caridad se hizo carne en Jesucristo el cual la encarnó de la manera más sublime en su misterio pascual para que abra el camino al amor fraterno (cf. lo. eu. tr.).

El que, fundamentado en el amor Dei y no en el amor sui (ciu. 14, 28) da vida a la verdadera res publica, al pueblo, que no se define a la manera ciceroniana como «*coetus multitudinis, iuris consensu et utilitatis communione sociatum*», «una



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

sociedad fundada sobre derechos reconocidos y sobre la comunidad de intereses» (ciu, 19, 21), mas como «coetus multitudinis rationalis, rerum quas diligit concordia communione sociatus», «la agregación de la muchedumbre razonable asociada por la concorde comunidad de objetos amados» (ciu. 19, 24). Es el amor que construye la verdadera sociedad humana, fundamenta ontológica y existencialmente lo social y lo político, la paz y la justicia, y como lo dice el Papa Benedicto XVI, en su encíclica Caritas in veritate, interpretando a Agustín, permite a que el hombre haga de la ciudad del hombre «en cierta medida una anticipación que prefigura la ciudad de Dios sin barreras» (CIV, n. 7)¹⁶.

CONCLUSIÓN

Concentrándonos en el concepto de amor-caridad hemos intentado presentar una primera configuración fenomenológico-hermenéutica de la antropología de san Agustín. A nuestro parecer, esta configuración nos ha permitido situar la antropología agustiniana a dos niveles diferentes, lo ontológico y lo existencial, mostrando al mismo tiempo su correlación e interdependencia. Sobre todo esta configuración nos ha permitido subrayar el perfil luminoso de la antropología agustiniana.

A decir verdad, los intérpretes de Agustín reducen muchas veces la antropología agustiniana a la antropología del pecado original y a una dramatización exagerada de la vida presente donde la felicidad y la beata vida aparecen como un consuelo prometido, logrado sólo cuando el drama humano termina.

Sin dudas, que Agustín pinta con colores muy vivaces la esencialidad de la vida presente es un hecho; para él la temporalidad presente es una prueba terrible sometida a la

atracción de las tres concupiscencias. Nunca debemos olvidar este elemento fundamental de la antropología agustiniana. Diría más. Este elemento es fundamental para una verdadera fenomenología hermenéutica del pensamiento antropológico de Agustín. Sin embargo, inserto en su justo lugar, refuerza el análisis fenomenológico y hermenéutico de este pensamiento poniendo de evidencia el proceso dinámico de la caridad que fundamenta todas las concretizaciones de la esencialidad y de la existencialidad humanas.

A nuestro entender, el análisis fenomenológico y hermenéutico hace aparecer que el hombre, a través del proceso dinámico de la caridad, desde esta temporalidad histórica, convertido, restaurado y ayudado por la gracia, don del Espíritu Santo, puede vivir feliz, encaminado hacia su patria donde encontrará la plenitud de su felicidad y de su ser, encontrando y viviendo de Dios y en Dios eternamente.

Si así es, el amor y la felicidad no son para el hombre en su temporalidad histórica una frustración, una proyección de un deseo a jamás alcanzable, como diría Fueurbach, sino un impulso concreto, una carga ontológica y existencial, y un elemento constitutivo de la esencialidad y de la existencialidad humanas en esta temporalidad histórica en camino hacia su plenitud en la vida eterna.

El análisis fenomenológico-hermenéutico de la antropología agustiniana que hemos presentado muestra que Agustín no es el famoso pesimista cuyo pensamiento filosófico-teológico es la raíz de todos los males del Occidente sino el realista optimista que ofrece a la esencialidad y a la existencialidad humanas de todos los tiempos una gran esperanza y un sólido horizonte de eternidad.

BIBLIOGRAFIA

ARENDT, H. (1991). *Le concept d'amour chez Agustín. Essai d'interprétation philosophique*. Condé-sur-Noireau. Deuxtemps.

DI GIOVANNI, A. (1987). «Il libro XIII delle Confessioni, con-inclusione dialettico- strutturale dell'intero capolavoro»: *Settimana Agostiniana Pavese*, 1987: 99-112.

FERRARIS, M. (2000). *Historia de la Hermenéutica*. Madrid. Akal.

FERRATER MORA, J. (1994). *Diccionario de filosofía*, tomo II. Barcelona. Ariel.

GILSON, É. (1999). *Saint Augustin, Philosophie et Incarnation*. Genève. Ad Solem. JASPERS, K. (1967). *Les grandes philosophes*, tome 2. Paris. Plon.

JIMENEZ, J. D. (COORD.) (2006). *San Agustín, un hombre para hoy*, 2 tomos. Buenos Aires. Religión y Cultura.

PETITDEMANGE, G. (1991). «Avant-Propos»: Arendt, 1991: «Avant-propos».

PIZZOLATO, L. F. (1984). «Il primo libro delle "Confessiones" di Agostino: Ai primordi della "Confessio"»: *Settimana Agostiniana Pavese*, 1987: 9-78.

ROSALES MEANA, D. I. (2013). «El radical deseo de la vida. De la inmanencia en Henry Michel a la alteridad en San Agustín»: *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 6, 29-52.

RUIZ PESCE, R. E. (2006). «Existencia dialógica y "Ordo Amoris". Lecturas actuales de Confesiones y De Magistro»: *Jiménez*, 2006: tomo II, 63-92.

SETTIMANA AGOSTINIANA PAVESE (1987). «Le Confessioni» di Agostino d'Ippona, Libri X-XIII. Palermo. Augustinus.

VANNIER, M.-A. (1991). «Creatio», «Conversio», «Formatio» chez S. Augustin. Fribourg Suisse. Éditions Universitaires.

VATTIMO, G. (1986). *Introducción a Heidegger*. Barcelona. Gedisa.

N.B. En todas las citas de Jaspers, Arendt, Petitdemange, Gilson y Vannier, la traducción en español es mía.

¹⁶ Aunque Benedicto XVI no menciona expresamente ni Agustín ni La ciudad de Dios, sin embargo su pensamiento es profundamente agustiniano.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

LOS AGUSTINOS EN BRASIL. APROXIMACIÓN TEOLÓGICO-PASTORAL

Luiz Carlos Batista, OSA
Provincia Agustiniana de Brasil
freiluizosa@gmail.com

Resumen.-

1. Los Agustinos en Brasil: aproximación teológico-pastoral. Introducción.
2. Breve relato histórico de los grupos agustinos en Brasil. Siglo XIX-XXI.
 - Vicariato del Santísimo Nombre de Jesús de Brasil. Llegada en 1899.
 - Vicariato de Nuestra Señora de la Consolación. Llegada en 1929.
 - Vicariato de Castilla en Brasil. Llegada en 1933.
 - Delegación de Malta: Año Jubilar de la Delegación de Malta en Brasil. Llegada en 1962.
 - Rumbo a la creación de la primera Provincia Brasileña: Informe al C.G.O. 2013.
3. La Pastoral escolar en los Colegios agustinos de Brasil.
4. Las Obras sociales agustinianas en Brasil.
5. Los desafíos de la pastoral parroquial agustiniana en Brasil.
6. El primer beato agustino brasileño: P. Mariano de la Mata.
7. Centro de Estudios Agustinos (CEA).

Palabras clave.-

Comienzos, vicariatos, colegios, obras, beato.

Summary.-

1. The Augustinians in Brazil: theological and pastoral approach. Introduction.
2. Brief historical account of the Augustinian groups in Brazil. XIX-XXI Century.
 - Vicariate of the Holy Name of Jesus in Brazil. Arrival in 1899.
 - Vicariate of Our Lady of Consolation. Arrival in 1929.
 - Vicariate of Castile in Brazil. Arrival in 1933.
 - Delegation of Malta: Jubilee Year of the Maltese Delegation in Brazil. Arrival in 1962.
 - Towards the creation of the first Brazilian Province: Report to CGO 2013.
3. Pastoral School in the Augustinian Schools Brazil.
4. Augustinian Social work in Brazil.
5. The challenges of the Augustinian parish ministry in Brazil.
6. The first Brazilian Blessed Augustine: P. Mariano de la Mata.
7. Augustinian Studies Center (CEA).

Keywords.-

Beginnings, vicariate, schools, works, Blessed.

INTRODUCCIÓN

Brasil, país de dimensiones continentales, tiene en el Catolicismo uno de los elementos constitutivos de su historia, así como un elemento identificador de su sociedad. Ya en los inicios de la historia colonial del país, los dos primeros nombres recibidos por esta tierra, por parte de los colonizadores portugueses en el año 1500, hacen referencia a la fe cristiana. En su inicio los portugueses llamaron a Brasil de Isla de Vera Cruz, pues pensaban que se trataba de una pequeña isla en el Atlántico; y posteriormente Tierra de Vera Cruz, hasta que debido a una madera de color rojo de nombre «pau-brasil», pasó a llamarse Brasil.

No se puede negar que la Iglesia Católica tiene un papel fundamental en la sociedad brasileña desde sus primeros años de colonización. Ya en la expedición oficial del monarca portugués que descubrió el Brasil a los ojos de dos europeos, había un grupo de franciscanos que fueron los primeros religiosos y clérigos que llegaron a las tierras brasileñas. En esta expedición del colonizador portugués Pedro Alvares Cabral, que llegó a Brasil el 22 de abril de 1500, estaba entre los frailes menores, Fray Henrique de Coimbra, que celebró la primera misa en tierras brasileñas el 26 de abril de 1500.

Desde los primeros años de la colonización portuguesa hubo intentos de frailes franciscanos y padres seculares por evangelizar a los nativos en la primera mitad del siglo XVI, pero una misión organizada y de mayor éxito sólo empezaría con los jesuitas a partir de año 1549, cuando el Rey de Portugal delega en la Compañía de Jesús la obra de evangelización de los indígenas brasileños. Con el gobernador General que viene a administrar la Colonia en nombre del monarca portugués, viene también una importante caravana de misioneros jesuitas. Por esta época es creada en la ciudad de Salvador, sede del Gobierno General en la Provin-

cia de Bahía, la primera Diócesis de Brasil, la Diócesis de "São Salvador da Bahia" (1551). Los jesuitas serían los grandes misioneros, educadores y pioneros de las tierras brasileñas en el Brasil colonial.

«Sobre la presencia de la Orden [de San Agustín], está por escribirse una historia de los agustinos en el Brasil de forma más global, científica y sistemática. Disponemos solamente de algunos artículos, álbumes y folletos conmemorativos» (Pinheiro, 1995:75). Poco se puede decir sobre la presencia de la Orden de los Ermitaños de San Agustín en el Brasil antes de 1889. Hay algunos nombres de frailes durante la colonización brasileña, pero nos queda todavía mucho por investigar sobre ellos.

Para este simposio voy a hacer una rápida contextualización de los cuatro grupos agustinos presentes en Brasil. Son: Vicariato del Santísimo Nombre de Jesús perteneciente a Provincia de España («Nueva»), el Vicariato de la Consolación de la Provincia Matritense (El Escorial), Vicariato de Castilla de la Provincia del mismo nombre y la Delegación de Malta de la Provincia homónima, con sus desafíos, conquistas, dificultades, éxitos en la evangelización del pueblo brasileño, sea en las parroquias, colegios, obras sociales, etc.

VICARIATO DEL SANTÍSIMO NOMBRE DE JESÚS DE BRASIL

La presencia efectiva de los agustinos en Brasil, por medio de una fundación canónica, sólo fue conocida realmente a partir de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas en los últimos años del siglo XIX.

En el Sínodo Latino-Americano celebrado en Roma, a finales de siglo XIX, los obispos brasileños expresaron a «los superiores generales su preocupación por conseguir religiosos para su



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

diócesis carentes de sacerdotes para enormes extensiones territoriales» (Pinheiro, 1995: 82). En esta ocasión el Prior General de la Orden de San Agustín, Fray Tomás Rodríguez, en común acuerdo con el P. Provincial de Filipinas Fray Manuel Gutiérrez, ante la situación de la Orden en tierras filipinas y conociendo la necesidad de sacerdotes para evangelizar en las lejanas tierras brasileñas, firmó un contrato con el obispo de Goiás, Monseñor Eduardo Duarte da Silva.

«El día 17 de junio de 1899 llegaron a Rio de Janeiro, provenientes de España, los primeros religiosos agustinos de la Provincia de Filipinas: Padres Joaquín Fernández, Alfredo Carrocera Valdés, Cándido de San Miguel, Baltasar Gamarra y Fray Maximiliano Andrés, iniciando el apostolado docente, social y parroquial que continúa hasta el día de hoy» (100 Años de la Presencia Agustiniense en Brasil, 1999:6). El P. Joaquín fue el primer superior de este grupo de frailes agustinos recién llegados al Brasil.

Como consecuencia del contrato firmado entre nuestro General de la época y el Obispo de esta región Centro-Oeste, que en aquel tiempo estaba tan aislada y poco poblada de Brasil a finales de siglo XIX e inicio del siglo XX, ocurrió la primera fundación canónica de los agustinos en tierras brasileñas. Los desafíos de la misión fueron innumerables, debido a las largas distancias del litoral brasileño donde se encontraban los recursos materiales y financieros y la Sede del gobierno central de Brasil, Rio de Janeiro, así como las mejores carreteras y poblados de la nación brasileña. Fue de hecho un trabajo misionero de gran importancia, pues el Estado de Goiás sólo creció sobremanera a partir de 1960 con la construcción de la capital de Brasil, la ciudad de Brasilia. Además de estas dificultades impuestas por el atraso de la región, los frailes agustinos tuvieron que convivir con los conflictos creados entre las familias por parte de los terratenientes que dominaban

a la gente sencilla, la indiferencia religiosa de los católicos, la rivalidad de los protestantes y masones y las críticas de la prensa, que consideraba a los frailes agustinos como misioneros fracasados por causa de su expulsión de Filipinas.

Los primeros agustinos en la región de Goiás fueron verdaderos misioneros, pues tuvieron que aprender la lengua portuguesa, enfrentar el intenso calor de la región, evangelizar a la gente que vivía en el campo, andando a caballo o mula por largas distancias. Además de la labor pastoral, los frailes del Santísimo Nombre también se dedicaron a la enseñanza, a dar instrucción a la gente del campo respecto al mejor uso del arado y cuidar la tierra para un cultivo más rentable.

Fue en el Estado de Goiás, esta región central de Brasil, donde los agustinos tuvieron su primer obispo en tierra brasileña, el padre Fray Germán Vega Campón, nombrado Administrador Apostólico de la Prelatura de Jataí el 20 de octubre de 1929. Monseñor Germán tomó posesión de la Prelatura el 28 de abril de 1931. En 1941 fue consagrado obispo de esta misma Prelatura en la Iglesia San Agustín de São Paulo. Para pastorear esta prelatura, que después fue elevada a la categoría de diócesis, monseñor Germán contó con la colaboración de sus cofrades de la recién creada Provincia de España (1926) y, posteriormente, con los frailes de la Provincia de Castilla.

Conociendo la buena labor realizada por los frailes agustinos en la Región central de Brasil, otros obispos empezaron a invitarles para ir a sus diócesis. Fue así que la Viceprovincia del Santísimo Nombre de Jesús entró en las diócesis del Estado de São Paulo y Minas Gerais, Estados en los que a finales del siglo XIX e inicio del siglo XX pasaron a ser las dos provincias gubernamentales más importantes de Brasil, por la gran prosperidad traída por el café, el ferrocarril y la inmigración de grupos europeos. Los principales gobernantes de la Repú-

blica, o sea, los primeros presidentes de la recién proclamada República de Brasil en 1889, hasta el año 1930, serán en su totalidad de estos dos estados brasileños. Este periodo en la historia de Brasil es conocido por «Republica del Café con Leche», por ser el Estado de São Paulo gran productor de café y Minas Gerais por la producción de leche.

Merece también destacar la labor pastoral de los frailes en una región aún más difícil de Brasil, en el inicio del siglo XX, en la capital Manaus y otras tres ciudades en la Región amazónica (Humaytá, Codajaz y Coary), tierras muy distantes de los principales centros de decisiones del país, donde sólo se llegaba por carreteras y barcos después de muchos días de viaje. Todavía hoy la región amazónica es un sitio muy diferente del sur de Brasil, carente de religiosos, sacerdotes y con gran presencia de los protestantes, siendo que en algunas ciudades el cura sólo llega en barco una o dos veces al año para administrar los sacramentos. En aquella época y en esta región de Brasil se formó en 1903 la Viceprovincia del Norte de Brasil, región a la que los frailes agustinos llegaban directamente de España. Su primer Vicario fue el P. Blas Barrios. Debido a tantas dificultades y a la falta de frailes, la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas decidió retirarse de la Diócesis de Amazonas al final de la primera década del siglo XX.

Es preciso recordar que los frailes venidos a Brasil, así como a Argentina, a finales del siglo XIX e inicio del siglo XX fueron los frailes españoles que se vieron imposibilitados de seguir con su trabajo en Filipinas. «En 1926 se creaba la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de España desmembrada de la Provincia de Filipinas. Las casas y misiones de Brasil y Argentina pasaron entonces a pertenecer a la Provincia recién creada» (1995: 86). Posteriormente la Guerra Civil Española entre 1936 y 1939 perjudicó mucho el trabajo misionero en Brasil, pues obligó a que

algunos frailes después del fin de la guerra volvieran a España para prestar servicio a la Provincia, debido a la escasez de frailes en España por los asesinatos ocurridos en el conflicto.

Después de desarrollar un gran trabajo pastoral y educativo por varias diócesis en los Estados brasileños de Goiás, Minas Gerais, São Paulo y Amazonas, el Vicariato del Santísimo Nombre de Jesús permaneció solamente en los estados brasileños de São Paulo y Paraná. Ha sido una de las circunscripciones pertenecientes a la Federación brasileña que se ha integrado en la provincia brasileña, proyecto aprobado en el Capítulo General de la Orden en septiembre de 2013. El Vicariato cuenta en su grupo con 17 frailes de votos solemnes, siendo 4 de ellos nativos, administra 2 (dos) colegios, 5 (cinco) parroquias y varias obras sociales.

En la capital Curitiba del Estado de Paraná, importante ciudad de sur de Brasil, está localizado el Seminario San Agustín, perteneciente al Vicariato. Allí están los estudiantes de Filosofía. También en esta ciudad está la Parroquia Nuestra Señora de la Cabeza. La presencia de los agustinos en esta importante capital brasileña data de 1986, con la llegada de los frailes Pablo Tejedor y Pedro Miguel, que tuvieron que edificar tanto la iglesia matriz que no existía así como la casa parroquial y después el seminario.

En la gran metrópoli São Paulo, importante capital de Estado de São Paulo, se encuentra la iglesia más antigua de propiedad de los agustinos en Brasil, la Iglesia San Agustín, construida por los frailes en 1911, donde descansan los restos mortales del primer beato agustino de Brasil, el P. Mariano de la Mata Aparicio, fallecido en 1983. Al su alrededor se encuentra también el Colegio San Agustín, construido en 1931. En esta misma capital brasileña el Vicariato tiene una residencia, el Seminario Madre del Buen Consejo, que es desde 2012 sede del Profesorio de la Federación de



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

Brasil, ahora Provincia. En este mismo edificio también se encuentra la sede del Centro de Estudios Agustinos (CEA). Además de la Parroquia San Agustín en la región central de São Paulo, el Vicariato del Santísimo Nombre posee otras dos parroquias en la capital paulista, una en la periferia de nombre Parroquia Jesús Resucitado, y otra en la región central de la ciudad de nombre Parroquia Santa Rita.

El Vicariato cuenta con la Parroquia Santa Rita de Casia en la diócesis de São José do Rio Preto, importante ciudad de la región norte del Estado de São Paulo. Allá también se encuentra uno de los colegios del Vicariato, el Colegio San José, importante centro de enseñanza en aquella región norte del Estado paulista.

Merece destaque en el Vicariato el trabajo de asistencia social y de promoción humana con la gente pobre, los niños y los jóvenes, principalmente en la periferia de São Paulo. Jurídicamente el Vicariato recibe el nombre de «Sociedade Instrução e Socorros» y emplea según las leyes brasileñas cerca de 700 funcionarios. Todo este trabajo es conducido por el superior del Vicariato P. Fray Jesús Caballero y su Consejo desde el año 2010. Fray Jesús, como superior, es también uno de los consejeros de la Federación, que tiene por presidente el P. Pelayo Moreno, que es de su mismo grupo vicarial.

VICARIATO NUESTRA SEÑORA DE LA CONSOLACIÓN

El Vicariato de Nuestra Señora de la Consolación fue el segundo grupo que llegó canónicamente a Brasil, en el año 1929. Esta circunscripción agustiniana esta jurídicamente vinculada a la Provincia Agustiniense Matritense del Sagrado Corazón de Jesús, fundada en 1895. Como ya hemos visto, la llegada de los agustinos de la Provincia del Santísimo Nombre de Filipinas estuvo

motivada por el Congreso Latino-Americano en Roma (1899) y por el contexto de la expulsión de los frailes extranjeros de la Provincia Filipinas en el archipiélago asiático. Sin embargo, la motivación crucial que llevo al Provincial Fray Isidoro Martín a la fundación de una misión en Brasil se debe al contacto que tuvo con un sacerdote gallego que trabajaba por Brasil y estaba de visita en el Monasterio del Escorial e hizo un gran comentario sobre la necesidad de sacerdotes en la evangelización por tierras brasileñas. Por otro lado un hecho histórico de gran relevancia para la llegada y posterior retirada de muchos de los frailes agustinos del Vicariato de la Consolación en tierras brasileñas se debe a la situación política de España antes y después de la Guerra Civil Española entre los años 1936-1939.

Los primeros agustinos que llegaron para esta misión fueron los padres frailes Manuel Formigo y Antonio Fernández, que fueron a vivir y trabajar con el sacerdote gallego P. José Gómez en la diócesis de Valença, Estado de Rio de Janeiro. Era por entonces el mes de septiembre de 1929. En el mismo año llegaron los padres Fray Ricardo Rodríguez en noviembre y Fray Wenceslao Martín en diciembre. Entre los años de 1930 y 1933 llegó un grupo numeroso de frailes para la misión asumida en Brasil. Por motivo de salud el P. Manuel Formigo regresó pocos meses después de su llegada al Brasil, sin imaginar que él sería uno de los primeros curas en ser asesinados en la Guerra Civil Española en 1936.

Luego de la llegada de los frailes Antonio Fernández y Manuel Formigo a la diócesis de Valença en el Estado de Rio de Janeiro, el obispo André Arcoverde les encomendó la Parroquia de Santa Terezinha en Rio Preto, a pocos kilómetros de la sede episcopal, la ciudad de Valença. Esta parroquia fue entregada a la diócesis de Valença en el año 1935 por no conseguir mantener una comunidad mínima de tres frailes y no tener los recursos materiales y económicos necesarios para la manutención de los religiosos, según las de-

terminaciones de las Constituciones y del Derecho Canónico, por entonces.

Presente hasta los días de hoy en el Estado de Minas Gerais, los frailes llegaron primero a la Parroquia de Bom Sucesso, una pequeña ciudad de la diócesis de Belo Horizonte, en el año de 1932. Para esto dejaron la dirección del Colegio Diocesano de Valença ofrecido por el obispo André Arcoverde para asumir un pequeño colegio en la ciudad de Bom Sucesso. Pero los frailes abandonaron este colegio por falta de perspectivas económicas en el año de 1933.

Deseando entrar en la joven y prospera capital de Minas Gerais, Belo Horizonte, los frailes tuvieron que aceptar, como condición impuesta por el Obispo Monseñor Antonio Santos Cabral, una parroquia en la periferia de la ciudad. En esta importante capital brasileña pudieron abrir un colegio en 1934. Muchas otras parroquias y colegios fueron abiertos en diversas ciudades del interior de Estado de Minas, pero tuvieron que ser entregados por falta de un número mínimo de frailes para atenderlos o por los pocos recursos económicos. En el año 1933 y en Rio de Janeiro tomaron posesión de la Parroquia Nuestra Señora de la Consolación, en el Barrio de nombre «Engenho Novo», donde siguen hasta hoy. Además de la parroquia, hay una importante obra social que es acompañada por la comunidad de los frailes.

Desgraciadamente, debido la muerte de muchos frailes de la Provincia Matritense asesinados en la Guerra Civil Española (1936-1939), muchas de las fundaciones en los Estados de Minas Gerais y Rio de Janeiro tuvieron que ser cerradas, pues algunos de los primeros misioneros en tierras brasileñas tuvieron que retornar a España para socorrer a la Provincia. Entre ellos, el primer misionero del Vicariato en Brasil, el P. Antonio Fernández. «Así la Vicaría se queda apenas con

tres residencias en Brasil: las parroquias de Marechal Hermes (1931) y Consolação (1933) en Rio; además del Colégio Santo Agostinho (1936) de Belo Horizonte» (Pinheiro, 1995: 92). Vale decir que el primer edificio del Colegio San Agustín de Belo Horizonte es de 1934 y el actual de 1936.

Desde su llegada al Brasil los frailes del Vicariato de la Consolación estuvieron preocupados por la educación. Por eso asumieron varios colegios, pero sólo con la fundación del actual Colegio San Agustín en Belo Horizonte, el sueño de muchos frailes, entre ellos el Vicario Provincial P. Carlos Vicuña, llegará a ganar estabilidad y fuerza. Hoy el Colegio San Agustín es una referencia en la Región Metropolitana del Estado de Minas Gerais, con tres unidades en las ciudades de Belo Horizonte (1936), Contagem (1977) y Nova Lima (2006).

Considerada la primera casa madre y parroquia que sigue hasta los días de hoy, la Parroquia Nuestra Señora de las Gracias, en la capital Rio de Janeiro, fue asumida en 1931. Esta parroquia, antes llamada Parroquia San Pablo, fue administrada por los agustinos recoletos entre los años 1920 a 1931 con el nombre de Parroquia San Pablo. Hoy el Vicariato cuenta con cinco parroquias, siendo dos en la capital de Rio de Janeiro: Nuestra Señora de la Gracia y Nuestra Señora de la Consolación; una en la ciudad de Bragança Paulista (SP) de nombre Nuestra Señora Aparecida; y dos en Belo Horizonte (MG): Nuestra Señora de la Consolación y Cristo Redentor. En Rio de Janeiro la evangelización es un gran desafío debido la violencia que existe en la ciudad, algunas veces perjudicando los trabajos pastorales de los frailes en las favelas. Pero también en esta realidad los frailes llevan el mensaje del Reino a los más sufridos y oprimidos por la violencia causada principalmente por las drogas.

Diferente de los desafíos de la evangelización en los grandes centros urbanos, muchos de



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

ellos marcados por la violencia, de modo especial el tráfico de drogas, es el trabajo hecho por los agustinos del Vicariato de la Consolación en la Misión de la Prelatura de São Félix do Araguaia, ciudad del Estado de Mato Grosso, en la Región central de Brasil, ya adentrando en la Selva Amazónica.

Esta región ha ganado fama mundial por la persona del Obispo Monseñor Pedro Casaldáliga y los constantes conflictos por la tierra entre hacendados, indígenas y «posseiros», gente que ocupó la tierra para su supervivencia. La presencia agustiniana en esta región conflictiva nació de los deseos personales de los padres Pablo Gabriel López Blanco y Valeriano Martín Casillas entre los años 1980 y 1981, que con los consentimientos del Superior Vicarial y su Consejo que les permitieron hacer esta experiencia pastoral en la región.

Estos agustinos, inspirados en la Teología de la Liberación y por la opción por los pobres a partir del Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín, sintieron la necesidad de vivir con mayor radicalidad su consagración religiosa y sacerdocio en una realidad de profunda exclusión social. Sólo en 1985, el Vicariato de la Consolación asume institucionalmente esta misión, pero dejando libre para que apenas los frailes que lo deseen puedan hacer esta experiencia en una comunidad eclesial con realidad de vida tan dura y tan distante de los principales centros económicos del Brasil, donde la falta de algunos recursos materiales y la soledad eran los compañeros diarios de los frailes por aquella época. Ahora, aprobada una comunidad permanente de voluntarios en la región, se apunta para ir el P. Paulo Santos Gonçalves (Pe. Paulinho), que asume la misión en el lugar del P. Valeriano, que en 1985 dejó la vida consagrada para casarse.

a presencia de los frailes desde los primeros misioneros en 1980 y después con la aprobación

institucional en 1985, fue de gran valía para el Obispo Casaldáliga, así como para sus sucesores. Los agustinos ayudan en la organización de las pastorales, formación de nuevos líderes, cuidan de la administración, etc. Además el Vicariato contribuye económicamente para la manutención de la Prelatura. Actualmente hay dos frailes agustinos en aquella región, el P. Paulinho que acompaña personalmente a Monseñor Pedro Casaldáliga que está jubilado, anciano y enfermo, y el boliviano José Luis, responsable de organizar las pastorales de la Prelatura. Para los novicios del Vicariato de la Consolación pasar 15 días por aquella región y conocer los desafíos de la Iglesia del Brasil en un lugar donde siguen los conflictos por la tierra, es parte integrante de su proceso vocacional durante el noviciado. La experiencia para muchos de ellos acaba por ser muy impactante, un desafío para reflexionar sobre una vocación religiosa que sea realmente comprometida.

Hoy la formación de los futuros frailes del Vicariato se realiza en cuatro casas: la Fraternidad Agustiniense en Belo Horizonte para los estudiantes de Filosofía y Prenoviciado; de Noviciado en Bragança Paulista (SP) y de Teología en el Profesorio Santo Dias, en la ciudad de Diadema en el Estado de São Paulo y el Profesorio Antonio de la Calancha en Cochabamba Bolivia. La casa del Noviciado en Bragança Paulista (SP), desde 1990 fue una experiencia de noviciado para los grupos sudamericanos, pero a partir de 1999 hasta 2006 fue sede oficial del Noviciado de la Orden en Brasil para las cuatro circunscripciones brasileñas. Durante estos 23 años, pasaron por ella 52 novicios latinoamericanos y 99 brasileños. Este año 2013 la casa pasó a ser la sede del Noviciado para los novicios del Vicariato de la Consolación y Vicariato de Bolivia.

«Por medio de invitación de la Curia general, el Vicariato, al principio del año 1990, empezó un intenso intercambio cultural con el Vicariato

de Bolivia, profundizando una recíproca colaboración en la formación, así como en el estudio de las posibilidades de una unión jurídica. Periódicamente, se realizan visitas entre los hermanos de ambos Vicariatos, con la participación en sus asambleas, además de otras actividades programadas en común» (FABRA, 2002: 26). En junio de este año los dos vicariatos tuvieron su primera Asamblea conjunta en Bragança Paulista, Estado de São Paulo.

Actualmente el Vicariato está constituido por 26 (veinte seis) frailes de votos solemnes. Es dirigido por el P. Fray Pablo Gabriel López Blanco y su Consejo. El Vicariato posee 8 comunidades: dos en Rio de Janeiro, dos en São Paulo (Diadema y Bragança Paulista), tres en Belo Horizonte y una en la Prelatura de São Félix do Araguaia, Estado de Mato Grosso. Además hay un fraile en la misión de Cuba. Bajo la responsabilidad del Vicariato hay tres colegios, cinco parroquias y cinco obras sociales.

Para administrar muchas de sus obras, el Vicariato de la Consolación cuenta con la ayuda profesional de muchos laicos comprometidos con los valores cristianos y agustinianos. Entre ellos podemos destacar algunos ex-agustinos que prestan un gran trabajo en los colegios y obras sociales que ha permitido al Vicariato conquistar la admiración de la gente y del poder civil. Ante los organismos civiles del Estado brasileño el Vicariato asume el nombre jurídico de «Sociedade Inteligência e Coração» (SIC) y emplea en sus obras cerca de 1.100 personas.

VICARIATO DE CASTILLA EN BRASIL

El Vicariato de la Provincia de Castilla en Brasil fue el tercer grupo de agustinos que llegó a Brasil, en el año de 1933. Como el Vicariato de la Consolación, su historia inicial y permanencia en Brasil tendrá mucho que ver con la situación política de España al principio del siglo XX. Ante la situación política española, con la implantación de un

gobierno hostil a la Iglesia, el Provincial de Castilla de entonces, P. Ángel Monjas, recorrió algunos países como Colombia, Venezuela y Cuba con la intención de fundar una nueva misión en tierras de Latino-América. Al volver a España mantuvo un diálogo con el superior de los agustinos recoletos, que acordó dejar algunas parroquias en el norte del Estado de São Paulo si fuera del interés de la Provincia de Castilla.

Tomadas las debidas providencias canónicas en la Provincia y junto al obispo brasileño, el Provincial P. Ángel Monjas marchará con los tres primeros agustinos encargados de fundar una misión de la Provincia en Brasil, los PP. Manuel Campelo, Antimo del Pozo y Matías Boñar. Llegaron en el día 3 de febrero de 1933 al puerto de Santos, litoral paulista, fueron recibidos por los padres recoletos y llevados a descansar en la casa del Colegio San Agustín del Vicariato del Santísimo Nombre de Jesús en São Paulo.

En contrato firmado entre el obispo de São José do Rio Preto, Monseñor Lafayette Libânio, y los agustinos de Castilla, los padres recibieron cuatro parroquias (Santa Adélia, Pindorama, Ariranha y las añejas de Fernando Prestes y Cândido Rodrigues) para administrarlas por un periodo de ocho años. El P. Monjas regresó a España y después llegó de Puerto Rico el P. Juan García para ser el superior vicarial de Castilla en Brasil. «En este mismo año 1933, la Provincia continuó enviando religiosos a Brasil. Así, además del P. Juan García, procedente de Puerto Rico y primer Comisario Provincial, en mayo llegó el P. Aurelio Álvarez, procedente también de Puerto Rico.

En agosto, y procedentes de España, desembarcaron en Santos los PP. Juan Antonio Fernández, Francisco Abril, Celestino Cabrerós, Fr. Santiago Díez, religioso no clérigo y Fr. Adolfo Morán (estudiante de teología). El 13 de octubre llegaron los PP. Ruperto y Cástor Gutiérrez



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

acompañados de los estudiantes profesos Frs. Honorio Gutiérrez, Jeremías Vega y Eladio Gutiérrez. Finalmente, el 3 de noviembre de este mismo año fueron recibidos los estudiantes teólogos Frs. Pedro Mariezcurrena, Feliciano Grande, Maximino Álvarez y Segundo de Castro Martínez, éste, religioso no clérigo» (Provincia de Castilla, 2013: 37). Con los refuerzos llegados de España fue posible asumir otras parroquias en la diócesis de Rio Preto y Bragança Paulista.

Los cuatro primeros párrocos agustinos en la Diócesis de São José do Rio Preto, desde el principio desarrollaron una intensa labor pastoral, reforma y construcción de nuevas iglesias y capillas parroquiales que les ganaron la admiración de la gente y del obispo. Así que tuvieron la invitación para trabajar en otra diócesis del Estado de São Paulo, la Diócesis de Bragança Paulista. Por eso en pocos meses, 8 de junio, el P. Vicario Juan García firmaba contrato con el obispo de la diócesis de Bragança Paulista, Monseñor José Mauricio da Rocha por un periodo de ocho años. Recibieron las Parroquias de las ciudades de Bom Jesus dos Perdões, Nazaré Paulista y Atibaia.

Por motivo de la Guerra Civil Española (1936-1939) y el número de parroquias superior al número necesario de religiosos para formar comunidades regulares, los agustinos de Castilla dejaron en 1938, las seis parroquias de São José do Rio Preto. Esta decisión no fue fácil, pues el señor obispo estaba muy contento con el trabajo desarrollado por los agustinos en su diócesis. Al dejar la diócesis de Rio Preto, los frailes pudieron atender al clamor del obispo de la diócesis de Bragança Paulista que había pedido años antes que cuidasen del Colegio Diocesano São Luis, deseo que fue atendido entre los años 1938 y 1968. Fue en esta diócesis donde los padres organizaron el primer Profesorio con los nueve estudiantes que vinieron de España, para huir de las medidas tomadas por el gobierno comunista que obligaba a los futuros sa-

cerdotes en edad de servicio militar a prestar servicio en las fuerzas armadas antes de la ordenación. En esta misma diócesis adquirieron una enorme finca, donde tuvo inicio en los años 50 la construcción del que debería ser el primer seminario de la Orden de San Agustín en Brasil. En 1986 se acabarán definitivamente las actividades formativas en este edificio que hoy es la sede del ayuntamiento de la ciudad de Bragança Paulista. Actualmente en esta Diócesis el Vicariato de Castilla posee un hotel y un comedor popular, además de proporcionar cestas de alimentos y comidas para varias parroquias y entidades asistenciales de la región.

La llegada a la diócesis de Campiñas, también en el Estado de São Paulo, fue en 1939. El señor obispo Francisco de Campos Barreto ofreció a los agustinos la recién fundada Parroquia de San Antonio en el Barrio Ponte Preta. Después de firmado un contrato definitivo con la Diócesis en 1942, se inició la construcción de una bella iglesia de características neo-clásicas que es considerado santuario dedicado a San Antonio. Es actualmente la parroquia más antigua en posesión de los agustinos de Castilla, con una vida pastoral muy rica, con dos misas diarias durante la semana, varios grupos y movimientos y muy conocida en la ciudad. En esta misma parroquia en el año 1993 fue fundada la Guardería Agustiniense San Antonio, que actualmente atiende cerca de 700 niños de padres de pocos recursos financieros. Además de la Pastoral Social, la Oficina de Santa Rita y el Grupo de los Vicentinos desarrollan una gran asistencia a la gente más pobre con ropas, alimentos, medicamentos, billetes de viaje, etc. La Pastoral de la Acogida de la Parroquia San Antonio es una referencia en la Archidiócesis de esta gran ciudad del interior del Estado de São Paulo con más de un millón de habitantes.

Otra importante región a la que llegará el Vicariato de Castilla en la década de 50 será la Región suroeste del Estado de Goiás, la Praela-

tura de Jataí, donde llegaron primero los agustinos de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de España en el año de 1929, conforme ya fue mencionado anteriormente. En 1951, los agustinos del Vicariato del Santísimo Nombre de Jesús de España dejaron los trabajos pastorales en la región que pasó a ser asumida por los agustinos de Castilla. Los desafíos pastorales serán los mismos: gran extensión territorial, mucha gente por ser evangelizada, grupos contrarios a la fe cristiana católica como los espiritistas, los masones y los protestantes, la indiferencia religiosa de muchos etc. En el año 1965, los agustinos de Castilla dejan definitivamente esta región dirigida por el obispo diocesano Monseñor Abel Ribeiro Camêlo desde la salida del agustino Monseñor Germano Vega en 1955, que ya poseía un clero diocesano capaz de llevar adelante los trabajos pastorales de la diócesis de Jataí.

Dejados los trabajos pastorales en la diócesis de Jataí, los agustinos de Castilla fortalecerán su presencia en la capital Goiânia donde llegaron en 1954, por invitación del Monseñor Abel Ribeiro Camêlo, obispo auxiliar de Goiás, para que fundaran una casa en la capital Goiânia. De inicio recibieron algunas capillas, hasta tomar posesión de la recién creada Parroquia Nuestra Señora de Fátima en 1955. En 1970 tuvo inicio la construcción de un gran templo religioso con una moderna arquitectura dentro de los patrones de la ciudad inaugurada en 1974. En 1959 se inició la construcción del Colegio Nuestra Señora de Fátima, en terreno donado por el gobierno estatal. En 1964 tuvieron inicio las clases de primaria.

Hoy el Colegio es una referencia en la capital con cursos infantiles, primaria y secundaria, sea en periodo matinal o vespertino, además de periodo integral para los que lo desean. Tiene cerca de 2000 alumnos. También en esta Archidiócesis en 1990 el P. Vicario y su Consejo decidieron abrir una nueva casa de formación, ya que la de Bra-

gança Paulista cerrada en 1986, dejó la Vicaria sin lugar para la formación de los nuevos candidatos a la vida religiosa agustiniana. La casa de formación recibió el nombre de Seminario Madre del Buen Consejo y funcionó como local de formación de los agustinos de Castilla hasta 1994, cuando la sede del Seminario fue transferida a São Paulo.

En 1985 fue fundada la Guardería Santa Rita de Casia que actualmente atiende cerca de 200 niños. En 1990 fue inaugurada la Casa de Acogida Santo Tomás de Villanueva para atender las personas carentes, mendigos y hombres viciados en alcohol. Después de un tiempo fue abierta una segunda unidad de esta casa en una hacienda de la región para atender a aquellos que después de pasar por dos meses en la Unidad I, ahora siguen su tratamiento por otros noventa meses, tiempo que simboliza un nuevo nacimiento.

Gracias a este servicio mantenido por el Vicariato y a la ayuda de algunos voluntarios, mucha gente se ha recuperado del vicio del alcohol. Por tanto en Goiânia los agustinos de Castilla siguen desarrollando una intensa labor pastoral, ya sea en la Parroquia y Colegio Nuestra Señora de Fátima, en la promoción social, en el complejo del que hace parte una academia de deportes, piscina y restaurante abiertos a la gente, etc.

Otra ciudad que concentra gran parte del trabajo del Vicariato es la ciudad de São Paulo donde los agustinos llegaron en 1939 y tuvieron «que salir por determinación del Señor Arzobispo Monseñor José Gaspar de Afonseca e Silva, que no permitía la permanencia de dos comunidades de diferentes Provincias de una misma Orden en la Capital. Pasados varios años, en el día 26 de febrero de 1947 el Excmo. Cardenal Arzobispo de São Paulo Monseñor Carlos Carmelo de Vasconcellos Motta, autorización para atender, provisionalmente a la Parroquia de Montserrat...» (Martínez, 1970: 96). En 1948 recibió el Vicariato la



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

Parroquia de São Carlos Borromeu en el Barrio del Belém. Después de pasar por varias capillas e iglesias provisionalmente, finalmente en 1962 es colocada la piedra fundamental de la actual iglesia. Un bello templo donde se realiza una relevante pastoral matrimonial. Posee una rica vida pastoral, con misas todos los días por la mañana y noche, además de las misas dominicales. En 1960 fue fundado el Colegio São José, que actualmente cuenta con tres unidades, una para la educación infantil, otra para los alumnos de primaria (1º al 9º año) y otra para la secundaria.

En 1984 fue fundado el Colegio Mendel, que hoy es referencia en la capital paulista con cerca de 3.500 alumnos. En 1994 la sede del Seminario San Agustín fue transferida de Goiânia para São Paulo. En 1983 fue fundada la primera unidad de la Guardería Santa Rita de Casia que después fue ampliada en otras dos unidades. Las tres unidades juntas atienden gratuitamente a más de 600 niños de cero a tres años de edad en periodo integral. En las dependencias del Colegio São José Unidad I está la sede del Vicariato de Castilla en Brasil.

Aún en la región metropolitana de São Paulo, en un barrio de la periferia de la gran ciudad de Guarulhos fue construido el Centro de Convenciones Santa Mónica. Allí el Vicariato mantiene un hotel, una guardería fundada en 1999, un restaurante popular inaugurado en 2003, un centro psicológico fundado en 2011, y una capilla que hace parte de la Parroquia Santa Rosa de Lima perteneciente a la Archidiócesis de Guarulhos. Entre la periferia del São Paulo y Guarulhos, en una región de sierra esta la Finca Tagaste, sede de los Encuentros Vocacional Nacionales de la Federación realizados tres veces al año para los jóvenes que desean seguir la vida religiosa agustiniana, así como también es utilizada para las actividades de la Parroquia São Carlos Borromeu y los Colegios São José y Mendel.

En 2008, al completar sus 75 años de presencia en Brasil, el Vicariato de Castilla celebró una gran fiesta. Fueron realizadas peregrinaciones a las ciudades donde estuvieron los primeros padres en el Estado de São Paulo y Goiás, misas festivas, lanzamiento de la segunda reseña histórica, un álbum de fotografías, varias afiliaciones de laicos, celebraciones que contaron con la presencia del Provincial de Castilla y de otros muchos padres que ya trabajaron en Brasil, misa celebrada por el Cardenal de São Paulo en la Iglesia de São Carlos Borromeu, homenajes del poder público, etc.

En febrero de 2013, se completaron 80 años de la llegada de los primeros misioneros del Vicariato de Castilla a Brasil. Así como se hizo en sus 75 años está siendo preparada para 20 de julio una gran fiesta, con afiliaciones de algunos colaboradores, publicación de una Revista histórica sobre los últimos cinco años (2009-2013) de la presencia del Vicariato en Brasil, celebraciones, etc. Hoy el Vicariato cuenta con 16 religiosos, muchos de ellos brasileños. Es dirigido por el P. Fr. José Florencio Blanco Melón y su Consejo. Es uno de los Vicariatos que hace parte de la Federación el cual encierra su historia caso sea aprobada la Provincia de Brasil en el Capítulo Ordinario de 2013.

Entre los días 15 al 20 de julio en el Colegio Mendel tendrá lugar el Encuentro de Jóvenes Agustinos (EJA), con la presencia de aproximadamente 600 jóvenes de varios países donde la Orden está presente. Por poseer una situación económica tranquila, el Vicariato ha colaborado cuando puede financieramente con otras congregaciones de menores recursos materiales y económicos y sobretodo con la Orden cuando se hace necesario.

Junto a los organismos oficiales del gobierno brasileño el Vicariato atiende por el nombre jurídico de «Sociedade Agostiniana de Educação e Assistência» y emplea cerca de 1.400 personas.

DELEGACIÓN AGUSTINIANA DE MALTA EN BRASIL

Año Jubilar de la Delegación de Malta en Brasil

P. Fray Constantino Borg, OSA

El día 15 de diciembre de 2012 los frailes agustinianos de la Delegación de Malta completaron cincuenta años de la venida del primer religioso a tierra brasileña. Fue Fr. Pablo María Spiteri, que junto con el Provincial Fray Ugolino Gatt, después de participar en la conclusión de la primera sesión del Concilio Vaticano II en la Basílica de San Pedro el día 8 de diciembre de 1962, viajaron con más entusiasmo para empezar esta nueva misión sin frontera en Brasil. En el día 15 de diciembre de 1962 llegaron al Aeropuerto de São Paulo. Fue admirable ver una persona de 57 años, después de haberse dedicado tanto a la Iglesia y a la Provincia, ofrecerse para trabajar en una tierra distante y vasta. Este sacrificio seguramente fue una bendición de Dios, porque la planta todavía sigue creciendo hasta nuestros días y dando muchos frutos.

Conviene mencionar que la Provincia de Malta siempre tuvo gran dedicación a la actividad misionera desde sus tiempos más remotos. De hecho diversos miembros de la Provincia trabajaron en Australia, Inglaterra, Canadá, Estados Unidos de América e Italia. Desde el año 2010, el ex provincial Fray Luciano Borg, que ya trabajó durante 30 años en Argelia, así que concluyó sus dos mandatos provinciales, fue a servir a la Orden en Cuba.

Por cerca de 60 años la Provincia mantuvo una misión en África del Norte (Argelia-Hipona), pero cuando a finales de 1960 la actividad pastoral fue restringida a la sacristía y muchos europeos tuvieron que dejar el país por causa de la revolución, la Provincia retiró algunos de los frailes, quedando solamente algunos para que en

nombre de la Orden pudiesen cuidar de la Basílica de N. P. San Agustín. El último maltes que dejó Argelia fue Fray Raphael Abdilla, en el día 17 de mayo de 2012.

Por causa de la situación de la Provincia en Argelia, podemos decir que fue muy providencial la invitación que el obispo salesiano del Estado de Mato Grosso, Región central de Brasil, Monseñor Antonio Barbosa, hizo a la Provincia a mediados del año 1960, aunque solo en diciembre de 1962 se concretizó esta nueva misión de la Provincia, ahora en tierras de Brasil.

Durante estos cincuenta años en Brasil, la Provincia asumió Parroquias y Comunidades Eclesiales de Base en diversas partes del país. Todo empezó en la diócesis de Três Lagoas – Mato Grosso do Sul, en la Vila Piloto en el límite con el Estado de São Paulo, junto a los muchos sufridos trabajadores de la Usina Hidroeléctrica de Urubupungá donde estuvieron entre los años de 1962 a 1968. Después extendieron su presencia y su trabajo a la periferia de la metrópolis São Paulo, asumiendo la Parroquia Santa Rita de Casia en 1968 y de Nuestra Señora Aparecida del Buen Viaje en 1972, las dos en el Barrio Nuevo Mundo y, en Belo Horizonte – Minas Gerais, la Parroquia San José en el Barrio de Aarão Reis en 1965.

Con la llegada de otros religiosos, la Delegación asumió también las Parroquias Santa Ana en Paranaíba; San José Obrero, en Cassilândia, Señor Buen Jesús en Inocência todas en 1963, así como Nuestra Señora Aparecida en la ciudad de Aparecida do Tobaado en 1975, todas en el Estado de Mato Grosso do Sul, en la Región Central de Brasil.

En 1992, la Delegación empezó sus trabajos en la Parroquia San Pedro Apóstol y San Martín, ambas en la ciudad de Rolandia, San José en la ciudad de Jaguapitã, Santo Antonio en Pitangueira



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

y San Juan Bautista, en la ciudad de Prado Ferreira, todas pertenecientes a la Arquidiócesis de Londrina, en el Estado del Paraná.

Vale destacar que la Delegación entre los años 80 y 90 asume como prioridad un trabajo vocacional más amplio y decisivo en todas sus parroquias. Como resultado de esta conciencia vocacional ha resultado la construcción de dos seminarios, uno en São Paulo en 1986, en el Barrio Nuevo Mundo y otro en Rolândia, en el Estado de Paraná, inaugurado por el prior General de la Orden en P. Miguel Ángel Orcasitas en 5 de mayo de 2001.

A pedido de los frailes, en el día 21 de diciembre de 1972, llegaron de Malta las primeras cuatro Hermanas Agustinianas Siervas de Jesús y María y empezaron su misión en la ciudad de Paranaíba y Inocencia, ambas en la Diócesis de Três Lagoas en el Estado de Mato Grosso do Sul, Región central de Brasil.

A lo largo de estos 50 años, vinieron de Malta para trabajar en esta Misión en Brasil los siguientes frailes: Fr. Pablo Spiteri, Fr. George Debono, Fr. Ricardo Attard, Fr. Bernardo Coppini, Fr. Francisco Xavier Mifsud, Fr. Gabriel Farrugia, Fr. Alfredo Tagliaferro, Fr. Adeodato Schembri, Fr. Austin Debono, Fr. George Bezzina, Fr. John Pace, Fr. Pablo Aquilina, Fr. Constantino Borg, Fr. Mario Abela, Fr. Salvador Magro, Fr. Rafael Abdilla, Fr. Manwel Borg Bonello, Fr. Peter Paul Cachia y Fr. Pablo Formosa. Hoy la Delegación de Malta tiene tres frailes brasileños ya ordenados sacerdotes, Fray Maciel Alves Bueno, Fray Reginaldo de Abreu Araújo da Silva y Fray Rodrigo Vieira da Silva y un profeso de votos simples, Fr. William Michelleto que actualmente están siendo acompañados por la Federación de los Agustinos de Brasil.

Por donde pasaron los religiosos malteses siempre dejaron la marca del celo apostólico y el

amor a los carentes, a imitación del Apóstol Pablo que la Providencia Divina envió a Malta en el año 60 (Hch 27 y 28). Con el apoyo financiero de amigos malteses, la Provincia ayudó en la ejecución de muchos proyectos filantrópicos y construcciones de iglesias y centros comunitarios en Brasil. Por diecisiete años consecutivos Fray Mario Abela trabajó para el Brasil cerca de ciento y ochenta jóvenes malteses voluntarios que durante dos meses pudieron conocer de cerca los locales y los trabajos sociales y pastorales que los frailes malteses realizaban en las parroquias y comunidades eclesiales de base.

La dedicación a los trabajos sociales, pastorales y educacionales de los frailes malteses fue bien reconocida por las autoridades, tanto que concedieron a diversos frailes el título de «Ciudadano Honorífico» de las ciudades donde trabajaron. Además de barrios y calles que llevan sus nombres en algunas ciudades por donde estuvieron. Vale la pena mencionar que en la Diócesis de Três Lagoas, en el Estado de Mato Grosso do Sul, dos frailes ocuparon el cargo de Vicarios episcopales.

Actualmente la Delegación de Malta cuenta en su circunscripción con seis frailes de votos solemnes, siendo 3 malteses y tres brasileños. Están presentes en la ciudad de São Paulo donde tiene una gran parroquia de nombre Santa Rita desde 1968 y en el Estado del Paraná, en la ciudad de Rolândia, donde poseen una parroquia de nombre San Pedro y Nuestra Señora de Fátima desde el año 1992.

La entidad jurídica delante de las leyes del gobierno brasileño por los servicios asistenciales y religiosos es la «Sociedade Social e Educacional Agustiniana». El Delegado de la Circunscripción es el brasileño Fray Maciel Alves Bueno. La Delegación de Malta es uno de los grupos que pertenecen a la Federación de Brasil y que en bre-

ve será sometida al Capítulo General Ordinario de la Orden en vista a la creación de la primera provincia agustiniana de Brasil.

INFORME DE LA FEDERACIÓN AGUSTINIANA DEL BRASIL AL CGO 013

P. Pelayo Moreno Palacios, OSA Presidente de la Federación Agustiniana de Brasil

La Federación Agustiniana del Brasil fue creada el día 1 de mayo del año 2008, con el objetivo de viabilizar el proceso rumbo a la formación de una nueva provincia agustiniana en Brasil. Así fue constituida canónicamente y sus Estatutos fueron aprobados por el P. General y su Consejo. Está formada por el Vicariato del Santísimo Nombre de Jesús del Brasil que pertenece a la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de España, el Vicariato de Castilla que pertenece a la Provincia de Castilla y la Delegación de Malta que pertenece a la Provincia de Malta.

No obstante, el proceso de la creación de una nueva Provincia en Brasil no se empieza con la creación de la Federación, pues desde el año 2002, animados por el espíritu de renovación de la Orden en América Latina, las cuatro circunscripciones existentes en el Brasil crearon una Unión, en cuya primera Asamblea se aprobó el siguiente texto: «el plan a largo plazo de la "Unión" es la formación de la nueva Provincia Agustiniana Brasileña».

Ulteriormente, en otra Asamblea de la Unión, el día 27 de abril del año 2006, se pidió al Capítulo General Ordinario del año 2007, que fuese fundada la Provincia Agustiniana del Brasil hasta el año 2010. Por su vez, el Padre General y su Consejo pidieron a las cuatro circunscripciones para que se crease una Federación, conforme las Constituciones, con vistas a viabilizar el proceso rumbo a la formación de la nueva Provincia.

El Capítulo General Ordinario del año 2007 aprobó el pedido con la determinación P-21 que reza: «El Capítulo General expresa su aprobación y apoyo al proceso de unión de las cuatro circunscripciones de Brasil, y manifiesta su esperanza en que dicho proceso llegue a buen término con el establecimiento de la Provincia Agustiniana de Brasil, con la participación de las circunscripciones de Brasil, de sus respectivas Provincias y del Prior General o su representante».

Posteriormente, el día 27 de septiembre del año 2010, el Capítulo General Intermedio, en Manila, Filipinas, se manifestaba así: «Este Capítulo General Intermedio manifiesta su concordancia con el Proceso seguido por la Federación del Brasil y apoya el documento leído en el Capítulo y firmado por los Provinciales de Castilla, España, Malta, sus respectivos Vicarios del Brasil, el Presidente y el P. General, donde se recoge la decisión de continuar avanzando en el Proceso, que envuelve personas, estructuras y soporte económico, a fin de que todo pueda estar pronto hasta el año 2013, para la creación de la nueva Provincia Brasileña».

Durante todos esos once largos años, se han dado pasos importantes y necesarios, conforme se explicita en el Informe adjunto de siete páginas, que acompaña a toda la documentación de firmas, oficios y documentos provinciales exigidos para poder erigir una Provincia en el Brasil.

Consonante con el número 231 de las Constituciones, la Federación declara que posee bienes temporales suficientes para sus necesidades y el mantenimiento de sus aspirantes, cuyo número ha crecido considerablemente en los últimos cinco años por el trabajo vocacional que se ha puesto en andamio. Actualmente son 29 candidatos, distribuidos en 3 profesos de votos simples, 3 novicios, 2 prenovicios y 21 postulantes. La Federación cuenta con 12 Casas y 42 religiosos de votos solemnes.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

«Reunidos en Asamblea día 25 de abril de 2013 en el Centro de Convenciones Santa Mónica en São Paulo fue aprobada por mayoría de voto el nombre de la futura provincia que deberá ser Provincia Agustiniana de Brasil y la Patrona Santa Mónica».

LA PASTORAL ESCOLAR EN LOS COLEGIOS AGUSTINIANOS DE BRASIL

Siguiendo la tradición cultural y educativa de nuestra Orden agustiniana, los frailes agustinos desde los primeros tiempos en Brasil tuvieron como una de sus preocupaciones centrales la educación de los niños y jóvenes brasileños. Además de los colegios para educar la gente, vimos que ellos recibieron desde los inicios invitaciones de algunos obispos para dirigir seminarios para la formación de los futuros sacerdotes diocesanos.

Ya en el suroeste del Estado de Goiás donde llegaron los primeros agustinos al final de siglo XIX e inicio del siglo XX, además de preocuparse con la evangelización de la gente, los frailes nunca se descuidaron de la formación integral de la persona humana, por medio de una educación para la vida y para los valores cristianos según la filosofía de San Agustín.

Hoy el colegio agustiniano más antiguo que los frailes poseen en Brasil es el Colegio San Agustín de São Paulo de 1931. El Vicariato de la Consolación tiene el segundo colegio más antiguo, el Colegio San Agustín, fundado en 1934. Posee tres unidades, siendo que la unidad más nueva fue inaugurada en 2006, en la región metropolitana de Belo Horizonte. Actualmente los Vicariatos de la Consolación, Castilla y Santísimo Nombre todos ellos pertenecientes a las Provincias españolas actuantes en Brasil, poseen juntos 8 colegios, con aproximadamente 16 mil alumnos. Estos colegios están localizados en importantes ciudades y capitales de los Estados de São Paulo, Goiás y Minas Gerais. En los exámenes

realizados anualmente por los gobiernos de los estados de São Paulo, Minas y Goiás, y por el propio gobierno nacional, estos colegios están siempre entre los mejores del Brasil, hecho que les hacen muy respetados y buscados por los padres de los niños y jóvenes que desean una buena educación para sus hijos.

Además de primar por la buena educación de sus alumnos y por la cualificación y competencia de sus profesionales, los colegios agustinos tienen la gran preocupación de transmitir los valores cristianos y la filosofía de vida de San Agustín a todos sus alumnos y a los demás colaboradores para contribuir con una sociedad más justa y fraterna. Así, preocupados con los valores cristianos en sus colegios, la Dirección administrativa y pedagógica, juntamente con la Pastoral escolar desarrollan una gran labor de evangelización y catequesis en sus unidades escolares, sea en las ciudades de São Paulo y São José do Rio Preto en el Estado de São Paulo; Goiânia, en el Estado de Goiás; y Región metropolitana de Belo Horizonte (BH, Contagem e Nova Lima), en el Estado de Minas Gerais.

Para fortalecer aún más los trabajos educativos y la misión evangelizadora en los colegios agustinos en Brasil, los colegios del Vicariato de la Consolación y los colegios de la Federación participan activamente de una organización educativa de nombre Federación Agustiniana de Brasil, FABRA, de la cual hacen parte las Congregaciones religiosas que tienen la Regla de San Agustín. Esta institución realiza regularmente congresos, formaciones, publicaciones, encuentros y otras tantas actividades entre sus miembros a lo largo del año. La Pastoral escolar agustiniana busca también seguir las directrices pastorales de la OALA de los Congresos de 2010 y 2012.

Al frente de la Pastoral escolar agustiniana en nuestros colegios hay siempre que es posible

un fraile agustino, o entonces un laico (a) de vida católica practicante y que es funcionario del colegio, llamado coordinador de pastoral. El coordinador (a) cuenta con la ayuda de otros profesores laicos comprometidos con el proyecto de evangelización en los colegios y bajo el responsable mayor que es el superior religioso. Vale aquí hacer notar algunas de las actividades desarrolladas en los trabajos pastorales en nuestros colegios de Brasil:

1. Preparación para los sacramentos de la Primera Comunión y Confirmación.

Fuera de los horarios normales de clase, los alumnos que tengan la edad adecuada para participar de la catequesis de Primera Comunión o Confirmación reciben la formación dentro del propio colegio, con la duración de un año y les piden que participen de misas dominicales en nuestras parroquias y/o en las parroquias de su barrio. Después de un año de catequesis ellos reciben los sacramentos (Primera Comunión, Confirmación, Bautismo) en una parroquia agustiniana próxima del colegio.

Es un trabajo muy precioso de los agentes de pastoral dentro de nuestros colegios, pero que también enfrenta grandes desafíos, como motivar a los padres de los niños catequizandos a participar en la Santa Misa todos los domingos, pues como son gente de camada social más elevada, muchos de ellos priorizan otros compromisos en los fines de semana (la finca, la playa, los centros comerciales) y poco se importan en reservar tiempo para vivir la dimensión de su fe. Por eso muchos niños y jóvenes de padres no practicantes poco pueden vivir la dimensión de su fe eclesial durante este año de preparación sacramental.

2. Espiritualidad y convivencia

La vida de oración, partilla e interiorización son muy valoradas en este aspecto. Son activida-

des como oración al inicio de las clases, oración y/o adoración al Santísimo Sacramento en los intervalos de los recreos, etc. En esta actividad de oración podemos destacar dos grupos de jóvenes del Colegio Mendel de São Paulo, siendo que en uno de ellos se reúnen una vez en la semana para rezar durante el descanso del recreo y otro grupo que se encuentra a cada quince días para la oración fuera del horario escolar.

Para la gran evangelización de los jóvenes algunos de nuestros colegios organiza un retiro específico realizado una o dos veces al año llamado «Corazón Inquieto», que consiste en un fin de semana (viernes, sábado, domingo), un verdadero momento de oración, catequesis, coparticipación y acogida para los jóvenes de los colegios y parroquias agustinas.

3. Celebraciones litúrgicas y civiles

Las celebraciones litúrgicas, de modo especial la Eucaristía, tiene por objetivo ayudar la comunidad educativa a vivenciar su fe. Son celebraciones de Pascua, Día de las Madres, Día de los Padres, algunos santos de la Orden, santos patronos del Colegio, Navidad, etc. Muchas de estas celebraciones buscan envolver también a los padres de los estudiantes, así como a los profesores y demás funcionarios.

4. Campaña de la Fraternidad

Todos los años en tiempo de Cuaresma la Iglesia Católica en Brasil, convida a todas las personas de buena voluntad a reflexionar sobre una problemática específica que aflige a la sociedad brasileña y que necesita cambio, conversión personal y social. Este año las reflexiones son sobre la Juventud, por ocasión de la JMJ en Río de Janeiro. En el próximo año será sobre la trata de personas por motivo del Mundial de Fútbol en Brasil y las Olimpiadas en 2016. Siguiendo las orientaciones



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

y las directrices de la Conferencia Episcopal Brasileña (CNBB) sobre la temática en estudio y acción concreta por parte de los católicos y la sociedad civil, la Pastoral Escolar busca estudiar, reflexionar, rezar y actuar junto con los alumnos, profesores y funcionarios para que tengamos una sociedad más justa y fraterna.

5. *Compromiso social*

Preocupados con la suerte de los más necesitados, muchos de nuestros colegios promueven campañas de ayuda a la gente más pobre y sufrienda. Son campañas de recaudación de abrigo para los que pasan frío, confección de ropas para la gente pobre, juguetes para los niños, alimentos, etc. Merece destaque la gran campaña hecha en dinero por el Colegio San Agustín de Belo Horizonte - MG, para ayudar las víctimas del terremoto en Haití.

6. *Visita a la gente sufrienda o marginada por sus familias y el poder público.*

Estas visitas tienen como objetivo despertar la sensibilidad y solidaridad de los alumnos con los más sufridos de nuestra sociedad. Son visitas realizadas en residencias de mayores, guarderías, orfanatos, hospitales, dependientes químicos, etc. Con esto se desea despertar sentimientos cristianos hacia la gente y prevenir a los chicos de futuros problemas, como las drogas y el alcohol.

7. *Promoción vocacional*

En el mes de agosto, la Iglesia Católica en Brasil trabaja con toda la comunidad católica las diversas vocaciones de la persona humana. Por esto en algunos de nuestros colegios, la Pastoral escolar busca hacer una reflexión acerca de las vocaciones matrimonial, religiosa, sacerdotal y laical. Siempre se busca decir quien somos nosotros

los agustinos e invitar otros jóvenes a seguir este ideal de vida. Pero este es aún un gran desafío en nuestra pastoral agustiniana, ya que no todos los colegios tienen esta dimensión pastoral vocacional y casi ningún fraile de Brasil salió de nuestros medios escolares.

Hay otras muchas actividades desarrolladas por la Pastoral escolar agustiniana en nuestros colegios que son dignas de atención. Pero hemos citado solo algunas para exponer la preocupación con la formación integral de nuestros alumnos, profesores y funcionarios por parte de la Orden en Brasil. Estamos conscientes de los desafíos que la pastoral enfrenta, por muchas veces no poder exigir más de los alumnos, pues ni todos ellos son católicos, o no son católicos practicantes. Por ser colegio particular, o sea, los padres pagan para que sus hijos tengan una buena educación en nuestros colegios, ni siempre la preocupación de los padres o responsables es con una buena formación cristiana de sus hijos, pero sí que tengan un buen conocimiento científico y técnico para que superen con buena nota el examen de ingreso en la universidad pública que es de buena calidad y gratuita.

Además hay una gran competencia entre los colegios particulares en Brasil, que no permite a los colegios católicos pedir más coherencia de vida y compromiso social a sus alumnos y padres. Ahí está un gran desafío para todos los colegios católicos brasileños, pues es principalmente de entre esta gente más elevada socialmente, culta y bien instruida que nacen los principales líderes de la sociedad brasileña.

Por esto la Pastoral educativa, así como toda la comunidad escolar, tiene como desafío crear condiciones y una sincera disposición en los corazones de nuestros niños y jóvenes para que asuman los valores cristianos, contribuyendo para crear una sociedad más justa, igualitaria y fraterna

entre todos los ciudadanos de Brasil. A pesar de estas dificultades es necesario seguir sembrando la palabra de Dios a nuestros jóvenes y niños.

LAS OBRAS SOCIALES AGUSTINIANAS EN BRASIL

Los frailes agustinos en Brasil desarrollan un intenso trabajo social con la gente más pobre y sufrienda de la sociedad brasileña, lo que les permitió ser reconocidos y valorados por la opinión pública, así como por el poder estatal. De modo que «después de consolidar su actuación en el campo de la educación católica, los frailes, siempre atentos a la realidad social, sintieron un fuerte apelo por iniciar actividades socio-asistenciales y educativas que pudiesen minimizar la situación de vulnerabilidad social, como consecuencia de la pobreza y del precario acceso a los servicios públicos, de millares de personas en las periferias de los grandes centros urbanos».

Así siendo, al inicio de los años 80 y 90 surge un gran número de obras sociales de los Vicariatos de Castilla, Consolación y Santísimo Nombre de Jesús, que apoyados en la ley brasileña, les permitió prestar un enorme servicio a la gente más sufrienda. De inicio algunas de estas obras como la Obra Social San Tomás de Villanueva, en Rio de Janeiro, fue una iniciativa particular de los padres agustinos de la Parroquia Nuestra Señora de las Gracias con los laicos voluntarios en el año 1981, pero que después (1992) es asumida jurídicamente por el Vicariato de la Consolación. Hoy completados 31 años en octubre de 2012, esta es la obra social más antigua de los agustinos en Brasil que presta gran auxilio a la gente que necesita de comida y descanso al alrededor del Hospital Estadual Carlos Chagas en Rio de Janeiro.

Las diversas obras sociales de los tres Vicariatos brasileños se dan en las áreas de educación y asistencia social, sea para niños, jóvenes o adul-

tos en situación de riesgo, las cuales son mantenidas principalmente con los recursos materiales y financieros oriundos de los colegios, centros de convenciones, restaurantes y alquileres de edificios. Según la ley brasileña, 20% de los recursos, que no son captados en impuestos por el gobierno de los lucros, deben ser aplicados en filantropía, sea en la educación o asistencia social. Otras obras sociales también son mantenidas por recursos financieros provenientes de la municipalidad o de empresas particulares.

Las obras educacionales o asistenciales de los agustinos en Brasil están localizadas en su gran mayoría en importantes capitales de Brasil como São Paulo, Belo Horizonte (MG), Rio de Janeiro, Goiania (GO), pero también en grandes ciudades como Guarulhos, Campiñas y Bragança Paulista, en el Estado de São Paulo y Contagem en el Estado de Minas. Son guarderías para niños, casa de recuperación para los viciados en alcohol, comedores populares, centros profesionalizantes para jóvenes y adultos, colegios, oficinas de talleres de costura, arte, música y teatro, centros sociales, albergues, etc. Por todo este trabajo, la gente pobre no paga ningún centavo y tiene una asistencia de alto nivel. Aún más, hay obras como las guarderías y los colegios que los niños y jóvenes reciben comida, uniforme y transporte escolar todo gratuito.

Al dar acceso a una educación gratuita y de buena calidad a la gente en las guarderías y colegios, los agustinos permiten que puedan tener una buena educación y llevar adelante su formación humana y científica. Por otro lado la formación profesional para jóvenes y adultos, sea en los talleres de mecánica, panadería, costura, informática, etc.; permiten que puedan tener una formación profesional para seguir ganando la vida con un trabajo honesto y competente. Además, en las oficinas de teatro, música y danza, los niños y adolescentes buscan la paz y el equilibrio para su



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

vida. Para los que están sufriendo y necesitan reconciliarse con su mundo interior, cuentan con un psicólogo que puede ayúdalos a llevar adelante con esperanza e ilusión la vida. Para los que necesitan un socorro urgente, pues quien pasa hambre no puede aguardar soluciones a medio plazo, existen los comedores populares y los albergues que les dan la oportunidad de comer algo, aunque sea por solo unos días.

Uno de los trabajos sociales más importantes en la Prelatura de São Félix do Araguaia, Estado de Mato Grosso, ha sido llevado a cabo por el agustino P. Félix Valenzuela, del Vicariato de la Consolación en la organización de la Asociación Nuestra Sra. de la Asunción. Es un trabajo de promoción humana y defensa del medio ambiente. Esta asociación trabaja con crédito popular solidario, tiene una fábrica de jugos y trabaja por la preservación de la naturaleza. Un grupo significativo de jóvenes de la región coordina y desarrolla todo ese trabajo.

Las parroquias agustinianas en Brasil también desarrollan una gran labor social con la gente marginada. Por medio de los frailes y de los laicos voluntarios que actúan en las más diversas pastorales es posible hacer siempre algo más por la gente sufrida. Los recursos para mantener el trabajo social advienen de los diezmos, de las ofertas en dinero y de los recursos materiales y alimentos llevados a la iglesia parroquial o capilla. Las principales pastorales o movimientos sociales presentes en nuestras parroquias que actúan junto a los más pobres son: Pastoral Social, Pastoral de la sobriedad (contra el vicio del alcohol), Pastoral de los niños, Pastoral de los neuróticos anónimos,

Grupo de los Vicentinos, Oficina de Santa Rita, etc. Estos grupos van desde fornecer una cesta de alimento a la gente pobre y sin empleo, hasta el cuidado con los que sufren con las drogas y el alcohol, así como el cuidado con los niños ham-

brientos o desnutridos que necesitan de cuidado, además de ayudar a alguien a conseguir su tarjeta de identidad, o conseguir un billete para regresar a su casa o a su pueblo.

Todos estos trabajos son reconocidos jurídicamente por el gobierno brasileño por medio del Ministerio de la Educación o de la Asistencia Social para la filantropía, así como los trabajos caritativos en las parroquias, por prestar un gran servicio a los necesitados y excluidos de la sociedad brasileña, pues el Brasil es un país tan rico como desigual al mismo tiempo. Así cumplimos los preceptos de Señor según Mateo 25,31-46 y la opción por los pobres hecha por la Iglesia del Vaticano II y de las Conferencias realizadas en América Latina.

LOS DESAFÍOS DE LA PASTORAL PARROQUIAL AGUSTINIANA EN BRASIL

Actualmente los agustinos en Brasil poseen 15 parroquias en varios Estados y Regiones del país: São Paulo, Minas Gerais, Rio de Janeiro, Goiás, Paraná, además de un trabajo misionero en Mato Grosso. Algunas parroquias están ubicadas en grandes centros urbanos marcados por el ruido del tráfico de coches o la violencia del tráfico de drogas, otras en centros urbanos cercadas por importantes centros comerciales, hospitales, edificios públicos pero con pocas residencias, otras en cambio en las periferias de grandes ciudades y algunas en importantes ciudades fuera de las regiones metropolitanas. Todas ellas de una forma u otra pasan por nuevos y antiguos desafíos en la evangelización de la población católica.

En una encuesta que realicé con los párrocos pude notar algunas «luces y sombras» en la evangelización llevada a cabo por nuestros frailes agustinos en Brasil. Algunos antiguos desafíos continúan como la falta de padres sufi-

ciente para atender a la gente, el avance de otros grupos religiosos no católicos y principalmente de los pentecostales, una pastoral de mantenimiento y poco misionera, etc.

Se puede decir que en la mayoría de ellas celebran misas todos los días de la semana, incluso por la mañana con la participación de fieles que rezan antes de ir a su trabajo. Pero casi todas ellas cierran las puertas del templo y el despacho parroquial en el horario de la comida. Es importante tener esto en cuenta porque en Brasil mucha gente aprovecha esta hora para hacer cosas como ir al banco, al centro comercial, a consultas médicas, etc. Seguramente sería de gran provecho para los fieles que nuestras iglesias en regiones centrales de las grandes ciudades permanecieran abiertas durante la comida, aunque esto demandara gastos y personales disponibles para su seguridad. Por otro lado solamente algunos despachos parroquiales permanecen abiertos después del horario llamado en Brasil de «horario comercial», o sea, de las 7 a las 18 horas. Aquellas iglesias que mantienen su despacho parroquial abierto después de este horario, cerca de las 20 horas, notan que la gente trabajadora busca informaciones cuando necesitan de modo regular.

Con los nuevos medios de comunicación, principalmente internet, muchas de las parroquias recurren al mundo virtual para evangelizar o dar los avisos importantes sobre actividades y celebraciones parroquiales. Varias parroquias tienen una página web, signo de nuevos tiempos, donde la nueva evangelización no se concentra solamente en los espacios físicos de nuestros templos religiosos. Además de la página web continúan los antiguos informativos escritos en buena parte de ellas.

Las devociones agustinianas con sus santos, beatos y la espiritualidad agustiniana, todavía no ocurre en la totalidad de nuestras

parroquias. Celebrase en la comunidad religiosa, pero no todos transmiten esta riqueza espiritual de la vida de los santos agustinos a los feligreses a lo largo de todo el Año Litúrgico. La devoción más celebrada es la de Santa Rita, generalmente con misas en los 22 días de cada mes; la de Santa Mónica y San Agustín ocurre en agosto. Un movimiento que va ganando fuerza cada vez mayor en nuestras parroquias y otras es el de las «Madres Mónica». Son madres organizadas en grupos de siete personas, que rezan por sus hijos y por los hijos las demás del grupo una vez por semana, se posible delante del Santísimo Sacramento. Hay inúmeros grupos en varias regiones de Brasil. Existen otros movimientos aunque un poco más flojos como de la Madre del Buen Consejo, San Nicolás de Tolentino con la bendición de los panes y algunos grupos de laicos agustinos que se reúnen al menos una vez al mes para rezar y conocer la espiritualidad de San Agustín y la Orden.

Brasil que es considerado en números cuantitativos el país con la mayor población católica del mundo asiste, cada vez más al crecimiento de otros grupos religiosos, de modo especial los pentecostales. Las explicaciones para este fenómeno son de las más diversas: la falta de curas para atender a la gente, la teología de la prosperidad predicada por estos grupos, el alejamiento de la Iglesia Católica en cuestiones que afligen a la gente, etc. Los pentecostales están por toda parte y cada vez más nacen nuevas comunidades pentecostales en la región de nuestras parroquias. De forma general reina un gran distanciamiento entre católicos y pentecostales.

Solo es posible hacer alguno trabajo en común con los «Protestantes históricos» y la Iglesia Ortodoxa. Sobre esto algunos estudiosos afirman que esta queda no es mayor debido al Movimiento de la Renovación Carismática Católica (RCC), que posee una espiritualidad un tanto semejante a los grupos pentecostales. Este movimiento



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

es fuerte en las parroquias agustinas. Las misas de Cura y Liberación atraen fieles de otras parroquias fuera de nuestra jurisdicción parroquial.

Por otro lado continua el gran desafío del trabajo con los jóvenes, aunque casi en todas nuestras parroquias hay grupos de jóvenes sea de espiritualidad agustiniana, carismática o tradicional. Muchos párrocos respondieron que tiene dificultad de llegar hasta a ellos. Pero vale la pena destacar que todas las parroquias desarrollan un bello trabajo pastoral con los monaguillos, lo que permite que más tarde muchos de ellos sigan su vida parroquial normal dentro de la parroquia. Nuestra catequesis continua llena de niños y jóvenes y algunas veces nos faltan catequistas para atenderlos.

Otro gran desafío son los matrimonios de segunda unión una realidad cada vez más presente en nuestras parroquias. Son gente buena que viven unidos extra-matrimonialmente hace años, algunos con nietos, y participan en la iglesia, pero no se pueden recibir todos los sacramentos. Para atender a estas parejas algunos de nuestros párrocos de la Federación buscó implantar una Pastoral familiar que sea cercana a ellos. Había por entonces un movimiento muy fuerte en algunas de nuestras parroquias de la Federación de nombre OVISA (Orientación para la Vivencia de los Sacramentos), con foco principal una espiritualidad centrada en la vivencia de los sacramentos por parte de la familia: matrimonio, bautismo, confesión, comunión de los miembros con su familia, en especial de la pareja.

En 2012 los párrocos agustinos que tenían este movimiento en su parroquia, percibiendo la dificultad de algunas parejas que ingresaron o que deseaban ingresar en este Movimiento y que no podría participar activamente de su espiritualidad centrada en la vivencia sacramental, optaron por buscar otra forma de espiritualidad que estu-

viera más cercana a los Matrimonios de Segunda Unión. Surgió así el Movimiento «ENCONTRAR» que está estructurándose con base en la espiritualidad agustiniana.

Podemos decir que hay muchas luces en nuestras parroquias, gente comprometida, párrocos que son grandes pastores, renovación de los líderes, etc. Por ventura las dimisiones misionera, cultural y administrativa de la gran mayoría de las parroquias se mantienen solamente con los diezmos y colectas ofertadas por la gente. Un gran momento de encuentro de la comunidad parroquial que es muy festivo y celebrativo acontece en las fiestas de los santos y santas patronos, así como en las fiestas populares del mes de junio: San Antonio, San Juan Bautista y San Pedro, llamada en Brasil de «Festas Juninas».

BIENAVENTURADO MARIANO DE LA MATA APARICIO, PRESBITERO

El padre Mariano de la Mata Aparicio, nació en 31 de diciembre de 1905 en Barrio de la Puebla, Palencia, España. Emitió sus votos solemnes en la Orden de San Agustín en 1927 y fue ordenado sacerdote en 25 de julio de 1930. Fue destinado al Brasil, a donde llegó el día 21 de agosto de 1931 y donde vivió su consagración y ejerció su ministerio presbiteral por 52 años. En su trabajo pastoral se destacó como un sacerdote de gran amor por los enfermos, los pobres y los niños.

Como agustino y sacerdote el P. Mariano de la Mata fue un hombre de gran piedad, de oración intensa y muy devoto de la Eucarística y de Nuestra Señora. Él murió en 5 de abril de 1983 en São Paulo con 78 años incompletos. La misa de beatificación del P. Mariano durante el pontificado del Papa Benedicto XVI, en el día 5 de noviembre de 2006 en la Catedral de São Paulo, fue presidida por el Cardenal Saraiva Martins, Legado Pontificio y Prefecto de la Congregación para la Causa de los

Santos. Sus restos mortales descansan en la Iglesia de San Agustín en São Paulo (Brasil).

P. Mariano vivió parte de su vida en Engenheiro Schmitt, distrito de la gran ciudad de São José do Rio Preto, ciudad localizada más al norte del Estado de São Paulo, atendiendo varios feligreses de aquellas ciudades de la región. Para hacer memoria de su camino pastoral, desde el año 2007 es realizado «El Camino del Padre Mariano». Cada año crece el número de personas dispuestas a recorrer los 7 km de distancia entre el distrito de Engenheiro Schmitt y la ciudad de Cedral. Los peregrinos en un clima de alegría y amistad, pueden también participar de la Santa Misa y de los momentos de oración que hacen parte de este evento.

CENTRO DE ESTUDIOS AGUSTINIANOS (CEA)

El CEA fue creado en el día 27 de abril de 1996, por iniciativa y participación activa del agustino P. Pelayo Palacios Moreno, actual Presidente de la Federación de la Orden de San Agustín en Brasil y miembro de la Federación Agustiniana Brasileña (FABRA), y por la fallecida Hermana Nair de Assis Oliveira, que era canónica agustiniana y traductora de algunas obras de San Agustín al portugués. El CEA está situado en São Paulo, junto al edificio de la casa del Profesorio Madre del Buen Consejo. Su objetivo es divulgar el pensamiento y la espiritualidad agustiniana, sea por medio de ponencias, conferencias, traducciones y publicaciones de las obras agustinianas para la lengua portuguesa, así como asesorar estudiantes y especialistas que investigan sobre temas agustinianos.

En el mes de abril de 2011 y 2012, y este año en junio de 2013, el CEA realizó lo Primero, Segundo y Tercero Coloquios sobre San Agustín con profesores doctores especialistas en la filosofía agustiniana. Ya en el mes de agosto de 2011

tuvo lugar el Primero Ciclo de Ponencias sobre San Agustín con el tema: El ideal filosófico en San Agustín de Hipona. Y en agosto de 2012 sobre el Diálogo en San Agustín. Estos Ciclos son una promoción del CEA en conjunto con la Facultad de São Benito, de São Paulo, perteneciente a los benedictinos. Ya fue publicado con el título Tempo e Razão, 1600 anos das Confissões de Agostinho, un libro pela Editora Loyola, en el año 2002, recogiendo algunas de las Conferencias dadas en el CEA.

CONCLUSIÓN

Después de conocer un poco del trabajo pastoral de los agustinos en Brasil a partir del siglo XIX, nos falta decir que pidamos a Dios para que los ideales cristianos de los primeros misioneros agustinos de los cuatro grupos que llegaron a Brasil sigan inspirándonos en la nueva evangelización del pueblo brasileño, con las «luces y sombras» que se presentan a cada tiempo en la historia de la Iglesia. Que María, la Madre de la Consolación, ruega por todos nosotros. Así sea.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

BIBLIOGRAFÍA

- FABRA (2002). IV Congresso Agostiniano: A família agostiniana no Brasil. São Paulo. Federação Agostiniana Brasileira.
- GARCÍA, J. (COORD.). Los Agustinos en América Latina: pasado y presente. Trujillo. OALA.
- GARCÍA, P. L. (2002). Provincia Agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de España: 75 años. León. Edilesa.
- GONZÁLEZ, M. L. (2008). Resenha histórica Vicariato da Província de Castela no Brasil. Parte II (1993-2008). São Paulo. SAEA.
- GUTIÉRREZ, E. (1993). Reseña histórica de la Vicaría de Brasil. São Paulo. Edições Loyola.
- INFORMES (2013). Estado actual de la Provincia de Castilla (Cuatrienio 2009-2013); Informe da Federação do Brasil ao CG.O 2013; Informe do Vicariato de Nossa Senhora da Consolação do Brasil ao CGO 2013.
- MARTÍNEZ, H. Y OTROS. (1974) Breve História dos Padres Agostinianos y Freiras Missionárias Agostinianas do Brasil. São Paulo. Ave Maria.
- MATOS. H. C. J. (2005). Nossa história: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil. tomo I. São Paulo. Paulinas.
- PINHEIRO, L. A. (1995). «La Orden de San Agustín en el Brasil»: García, 1995: 73-120. PROVINCIA DE CASTILLA (2013). «Breve, pero significativa nota»: Revista Participación, 158, 37.
- ROJO MARTÍNEZ, F. (2006). «Processo de beatificação do Pe. Mariano de la Mata. Datas, requisitos y oportunidades»: Religión y Cultura, 52, 113-118.
- SAEA. VICARIATO DA PROVÍNCIA DE CASTELA NO BRASIL. Obras Sociais Assistenciais Agostinianas.
- VICE-PROVÍNCIA DO SANTÍSSIMO NOME DE JESUS DO BRASIL. 100 anos de presença agostiniana no Brasil (1899-1999).

«INESTABILIDAD ONTOLÓGICA»: EL CASO DE LOS KUKAMA DE LA AMAZONÍA PERUANA*

Manuel M. Berjón Martínez, OSA
Vicariato de Iquitos - Perú
mberjon@yahoo.es

Miguel Ángel Cadenas Cardo, OSA
Vicariato de Iquitos - Perú
macadenasss@gmail.com

Resumen.-

Los Kukama de la Amazonía peruana son un pueblo Tupí-Guaraní en los cursos bajos de los ríos Marañón, Ucayali y Huallaga, entre otros. El estudio se centra en este pueblo para, recogiendo los aportes de los amazonistas, contribuir al diálogo. La Amazonía indígena posee uno de los conceptos de persona más interesantes. El llamado perspectivismo amerindio ha saltado las barreras geográficas y sus aportes están siendo fecundos también en otras partes del mundo. Es preciso adquirir los conocimientos de estas culturas amazónicas que nos permitan entrar en diálogo con ellos.

El presente estudio parte de su cosmología para llegar a comprender el mundo en el que viven. En muchas de sus manifestaciones pudieran parecer un pueblo inestable en sentido negativo. Nosotros apelamos a esta inestabilidad como parte constitutiva de su ser y la alzamos a nivel ontológico, evidentemente desde un punto de vista positivo. Básicamente el escrito tiene en cuenta unos pocos aportes sobre la constitución de la persona en las primeras etapas de la vida, aunque también se hacen referencia a otros periodos. Ser humano en la Amazonía implica relaciones asimétricas con otros seres no-humanos. Para llegar a comprender estos aportes ha sido muy útil la antropología cultural, con las características propias de los especialistas en Amazonía. El desafío para la Iglesia es enorme, pero la sola presencia en medio de ellos les proporciona seguridad.

Palabras clave.-

Tupí, persona, perspectivismo, inestabilidad ontológica, primeras etapas de la vida.

Summary.-

The Kukama of the Peruvian Amazon are a Tupi-Guarani people in the lower courses of the Marañon, Ucayali and Huallaga rivers, among others. The study focused on this people, collecting contributions from amazonistas contribute to the dialogue. The indigenous Amazon has one of the most interesting concepts of person. The call has jumped Amerindian perspectivism geographical barriers and their contributions are being fruitful in other parts of the world. Must acquire the knowledge of these Amazonian cultures that allow us to enter into dialogue with them.

The study of cosmology to get to understand the world in which they live. In many of its manifestations may seem unstable people in the negative. We appeal to this instability as a constituent part of his being and the ontological level we raise obviously from a positive point of view. Basically you consider writing a few contributions on the constitution of the person in the early stages of life, although reference to other periods are also made. People in the Amazon involves asymmetrical relations with other non-human beings. To understand these contributions has been very useful cultural anthropology, with the characteristics of specialists Amazon. The challenge for the Church is huge, but the mere presence among them provides security.

Keywords.-

Tupi, person, perspectivism, ontological instability, early stages of life.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

** Dedicado a personas fundamentales en nuestra relación con los kukama: Leonardo Tello Imaina (director de Radio Ucamarca, Nauta), Ribellino Ricopa Alvis y Sonia Caritimari Huansi. Disfrutar de su amistad es un privilegio para nosotros. Su juventud y experiencia hace de ellos puntales importantes en sus respectivas comunidades y más allá de ellas. El 2014 se cumplen 100 años de presencia agustiniana en la ciudad de Nauta, Loreto, Perú. Este artículo quiere conmemorar su presencia y ayudar a pensar nuestra relación con el pueblo kukama. Recordamos la memoria insigne de uno de sus mejores párrocos: † P. Lucas Espinosa Pérez, OSA (1875-1975). Sus contribuciones lingüísticas y antropológicas continúan siendo referencia obligada. Agradecemos al biólogo José Álvarez Alonso, que nos proporcionó información valiosa sobre flora y fauna amazónica"*

Los Kukama forman parte del tronco lingüístico Tupí-Guaraní, pero con características propias. Tienen influencia de los grupos Arawak y Záparo. No hay consenso, pero parece que los pueblos Tupí se originaron en Rondonia, Brasil. De allí, por el alto Urubamba, pasaron al Ucayali, hasta llegar a su curso bajo. Eso explicaría la influencia que poseen de los pueblos arawak, que los diferencia del resto de poblaciones Tupí. Otros opinan que el prototupí se originó en el Amazonas, entre los ríos Madeira y Xingú.

Un grupo se asentó ahí, otro migró a la costa brasileña y un tercer grupo subió por el Amazonas, estos serían los Omagua y Kukama. En este territorio actual han tenido influencia de los pueblos Záparo, sobre todo en su gramática. Llegaron a este territorio hace aproximadamente unos 800-900 años.

Actualmente pueblan los cursos bajos de los ríos Ucayali, Marañón y Huallaga, el río Nanay, y las periferias de ciudades como Iquitos y Pucallpa. Ciudades intermedias como Nauta (R. Marañón), Requena (R. Ucayali) y Lagunas (R. Huallaga), poseen

un fuerte componente kukama. De igual manera se encuentra un pequeño grupo en Colombia y otro en Brasil.

Los lugares donde habitan hacen de ellos un pueblo con una relación muy fuerte con el agua. Son excelentes canoeros, sus casas están asentadas sobre pilotes levantados sobre el suelo y transforman la yuca en fariña como un alimento apropiado para resistir las fuertes crecientes de los ríos, entre otras características. No existe consenso sobre su población estimada, oscila en un rango entre 10.000 y 85.000 habitantes. Nosotros preferimos hablar en números redondos de 100.000 personas pertenecientes a este pueblo.

En la época de las reducciones de Maynas han tenido una participación importante. Los jesuitas los han evangelizado, y han servido como un grupo para atraer a otras etnias. Eso no excluye algunos levantamientos importantes contra las reducciones, como el protagonizado por Pacaya en 1666. La época del caucho les afectó fuertemente y fueron utilizados para las correrías: entrar en la selva en busca de otros indígenas que trabajaran para los caucheros. Estos movimientos son la razón de la actual dispersión en lugares que aparentemente no son territorio kukama.

En los años 70 del siglo pasado fueron denominados como «nativos invisibles» (Stocks, 1981) y ex-cocama (Lathrap, 2010; Gow, 2003). Nosotros consideramos que esto forma parte de su identidad. Culturalmente incorporan al extraño, como extraño, para poder seguir identificándose como indígenas. Es frecuente escuchar «mi abuelo era kukama, yo, ya no». Las ropas, el idioma, la televisión, la gasolina... son elementos extraños que utilizan para continuar viviendo como indígenas kukama, pero en el s. XXI. Una mirada más en profundidad permite ver cosas que aparentemente no se observan.

INTRODUCCIÓN

La mesa es inestable, decimos cuando una de sus patas no está a la misma altura de las demás. Su desequilibrio provoca nuestro rechazo, no podemos trabajar en ella cómodamente. Percibimos lo inestable como algo inseguro, mudable, vacilante, inconsistente. Todos estos términos tienen una carga negativa que no reflejaría bien el pensamiento indígena. En la espalda del título podríamos anotar la inestabilidad como una forma de ser y estar, una categoría que enfatiza la relación, la posibilidad, la elección en la doble alternativa de elegir y ser elegidos. Elevar la inestabilidad a categoría ontológica conlleva abordarla en sus aspectos más centrales, como aquello que configura una manera de estar en el mundo, o en los mundos, como veremos. El ejemplo que hemos escogido de la mesa forma parte de un mundo estable, seguro, fijo. Cualquier fallo en la altura de las patas es considerado como un inconveniente.

Cambiamos de ejemplo para poder percibir la inestabilidad que pretendemos abordar. Un detalle que llama la atención son las canoas. Los Kukama son expertos canoeros. La perfección con que construyen sus canoas permite mantener el equilibrio. Pero la canoa forma parte de un mundo no sólido, no diremos líquido en el sentido postmoderno, pero sí donde los flujos son importantes. La superficie sobre la que se apoya la canoa es el agua. Mantener el equilibrio en la canoa implica una correlación de fuerzas continuas. La posición del cuerpo es esencial para encontrar la armonía.

Después de horas navegando en la canoa los movimientos en la misma siguen siendo acompasados, medidos, equilibrados, para evitar que se voltee y caer al agua. La prudencia, el respeto y los movimientos pausados y acompasados permiten deslizarse sobre el agua con toda tranquilidad. Incluso aquellas canoas que denominan «locas», porque no están bien construidas, y es más difícil

encontrar el equilibrio, son utilizadas con toda normalidad, pero con más prudencia en su uso. Después de años nos sigue llamando la atención cómo los Kukama pasan de la proa de su bote a la popa, o como caminan entre canoas en el puerto, en un equilibrio de quien está acostumbrado a este tipo de movimientos, imposibles para alguien que recién llega o no está entrenado en la práctica diaria. Este equilibrio, acompasado por el cuerpo, o los cuerpos, de los navegantes, es el que nos interesa. Un equilibrio que puede ser asaltado por un brujo que hace virar la canoa para que una persona, o más, pase a formar parte de los que viven dentro del agua o de los que se ahogan. Lo que separa a un mundo de otro es tan solo una línea ligera, débil, tenue.

La inestabilidad que pretendemos abordar es más un movimiento positivo de aprender a vivir, y a trabajar, en posiciones no estables, móviles, cambiantes, versátiles. El equilibrio nos acerca al control en todo tipo de aspectos: de movimientos, sentimientos y pensamientos, de contactos, relaciones y pertenencias. En este trabajo abordamos la inestabilidad como el arte necesario para mantener el equilibrio en un mundo mudable, que no caprichoso, donde no todo lo que existe aparece y hay quien puede ver más allá de las simples apariencias. Para los occidentales, el mundo es este mundo, no hay otro. Incluso quienes tenemos fe no entendemos el Cielo como un lugar. Sin embargo para los pueblos indígenas esto no sería del todo correcto. Existen múltiples mundos que dan sentido y coherencia a las vidas humanas. No se pueden explicar las conductas indígenas al margen de su cosmología.

No es sencillo encontrar una imagen que dé cuenta de la cosmología kukama. No existe un conocimiento integral que lo describa en abstracto, sino amplios saberes que permiten orientarse en la vida diaria. Nos asaltan serias dudas sobre las representaciones del universo como «capas super-



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

puestas» (Viveiros de Castro, 1992: 59-60). Tomando en cuenta la advertencia, no encontramos, al menos de momento, otra imagen más aproximada para expresarla. Sin más preámbulos damos paso a su cosmología.

BREVES APUNTES DE COSMOLOGÍA KUKAMA

A fin de ser didácticos convengamos que existen tres mundos: cielo, tierra y mundo subacuático, que pueden convertirse en cinco. Pero no dejamos de anotar que es para mayor sencillez, con fines pedagógicos. Un conocido nos explicaba que su hijo pequeño murió porque le habían hecho daño los espíritus que viven 17 mundos más abajo. A mayor profundidad, mayor peligro. Y ningún chamán pudo curarlo.

En un apretadísimo y sucinto resumen podríamos convenir que en la tierra vivimos las personas, los animales, las plantas y algunos espíritus (chullachaqui¹, kayara...). En el cielo las almas de los muertos, el arco iris, el trueno, el relámpago, el rayo, el cóndor mama, el viento y la lluvia... Y quienes desdoblan el cielo en dos, producto del contacto con el cristianismo, colocan en la parte más alta del mismo a Dios, los santos y ángeles. En el mundo subacuático moran el yacuruna, la sirena, la purahua, los bufeos² (delfines de río), las boas³, el yanapuma, la gente que vive dentro del agua⁴.

1 El chullachaqui es el dueño del monte y de los animales que habitan en él. En ocasiones también se le denomina shapshico, yashingo o shapingo.

2 Inia geoffrensis, Sotalia fluviatilis.

3 Eunectes murinus.

4 Los Kukama distinguen tres tipos de personas: umanu unikuara t+ma na purara, literalmente «muerto dentro del agua que no le encuentran»; umanu unikuara purara, literalmente «muerto dentro del agua que lo han encontrado»; estas dos primeras categorías están ahogados, en el primer caso han encontrado el cadáver y da pie para una sepultura con los ritos habituales de despedida del difunto por medio del velorio. En el segundo caso, no lo han encontrado y esta pérdida del cadáver es un mal presagio: los espíritus de estos muertos son muy molestos con sus familiares. Para los Kukama se convierten en sinvergüenzas y los escuchan llegar a sus casas mojados, molestando a sus familiares. El tercer tipo es unikuara ukaiman, literalmente «dentro del agua perdido», esta persona está viviendo dentro del agua, por tanto no está ahogado técnicamente para los Kukama. Ha cambiado el lugar de residencia y se comporta como los seres subacuáticos, aunque en momentos puntuales puede aparecerse para visitar esporádicamente a sus familiares.

De igual manera, quienes desdoblan este mundo subacuático dicen que más al fondo, constituyendo un mundo aparte, estarían los «indios de los yacuruna», karuara tapuya, mucho más peligrosos que estos. De hecho estos indios del yacuruna serían seres sin ano, más agresivos y temidos que los propio yacuruna. Este conciso resumen, como indicamos anteriormente, se puede multiplicar ad infinitum, pero sólo en cuanto mundos debajo del agua.

Existe una interrelación múltiple, frecuente y permanente de estos mundos entre sí⁵. Los sueños, los desmayos, los encuentros en lugares solitarios⁶, las tomas de algunas purgas como tabaco⁷, toé⁸, alcanfor, ayahuasca⁹... son instrumentos que permiten interactuar con seres de los diferentes mundos. Pero lo habitual es que estas «relaciones transdimensionales» (Rosengren 2006: 98, nota 9) se produzcan a través de personajes fundamentales en las culturas indígenas: los chamanes, considerados como «diplomáticos cosmopolíticos» (Viveiros de Castro, 2010: 153).

Las condiciones de vida en cada uno de estos universos difieren marcadamente. El manejo del tiempo es desemejante en cada espacio. El tiempo, tal como lo conocemos, es propio de esta tierra. El cielo es atemporal y el mundo subacuático conoce el tiempo, pero es mucho más lento, casi intemporal. Un año en la tierra es un día debajo del agua. Si una persona que vive dentro del agua sale a visitar a sus parientes lo normal es que nadie se acuerde él, hace tiempo que ya han muerto sus

5 «El mundo Yiné es un cosmos social». Y entiende por tal un mundo cosmo-céntrico y sociocéntrico. Los asuntos sociocéntricos son los más importantes para los Yiné, pero estas relaciones son extensivas a los no-humanos (Opas, 2005:125, nota 22.121).

6 No es tanto la soledad cuanto la falta de relaciones sociales la que da la posibilidad para que otros seres intenten este contacto para llevar a las personas a su mundo. Se utiliza el término: «robarle», para indicar que este cambio de mundo, de relaciones, de perspectivas, se produce no por iniciativa de los humanos, sino más bien por disposición de los no-humanos.

7 Nicotiana tabacum.

8 Datura suaveolens (Brugmansia suaveolens).

9 Banisteriopsis caapi.

padres y familiares¹⁰ por este manejo diverso de la duración. Para poder visualizar mejor este entramado diferente añadimos que mientras es de día en la tierra, es noche en el cielo y en el mundo subacuático. Esto explica el trabajo nocturno de los chamanes. Otro tanto sucede con las medidas: un garrafón de aguardiente en el mundo subacuático equivale a una botella en la tierra. El aguardiente es fundamental para el trabajo de los chamanes.

La comida será otro rubro donde aparecen marcadas las diferencias. En el cielo la yuca es hueso y los peces son hojas, así los ven aquellos que sueñan con sus muertos y son invitados a comer. Y esta es una razón por la cual no aceptan su comida. Una manera en que los muertos respetan la vida de sus familiares. Cuando los muertos vienen a buscar a un familiar, a través de los sueños, el familiar suele estar dispuesto a la partida, especialmente si está enfermo. Si acepta la invitación y come, es señal inequívoca de un cambio de perspectiva, se irá a vivir con sus difuntos, pasará por la muerte¹¹. En el cielo, las almas se nutren a través del olor de la comida cocinada. Los días 1 y 2 de noviembre, cuando se colocan los responsos en las tumbas de los muertos, o a su nombre, se alimentan con el olor. En los velorios la comida que se brinda en nombre del difunto no debe ser ni cocinada por sus familiares ni consumida por ellos, puesto que se está comiendo al muerto, es un canibalismo simbólico. En cambio los seres subacuáticos comen crudo, frente a la gente de la tierra que come cocinado. Existe una pequeña excepción: los karuara tapuya, los indios del yacuruna, solo huelen los alimentos porque carecen de ano. La comida es un elemento distintivo de cada ser. Si una persona cae al agua y come lo que le invita el yacuruna, los chamanes ya no le podrán sacar del agua porque comer con alguien conduce a la identificación con ese alguien (Fausto, 2002: 16). Con la comida, por tanto, se pro-

10 Para la idea de familia kukama (Berjón Martínez & Cadenas Cardo, 2011).

11 De igual manera ocurre entre los yiné (Opas, 2005: 114-116.118) y en otros pueblos amazónicos (Fausto, 2002: 16).

duce un cambio de perspectivas. Y ya sabemos que la perspectiva está en el cuerpo (Viveiros de Castro, 2004).

El tema de la comida está emparentado con el olor. Mientras la gente de la tierra huele a gente y todo lo relacionado con lo que se ingiere, sea comida, sean preparados de algunos palos: sanango¹², chuchuhuasi¹³..., las almas del cielo huelen a vela y a difunto. Y los seres de debajo del agua huelen a crudo, que es otra forma de decir a pescado y a sangre. Curiosamente en el cielo se acude a trabajar en la chacra, algunos incluyen la caza, pero todos excluyen la pesca. Mientras que en el mundo subacuático se habla de ciudades donde hay motocarros, policías, mercados, iglesias, hospitales..., pero no parecen trabajar. El cielo es un lugar estéril, no nacen niños¹⁴ Cuando se voltea el mundo, tana tuyuka ukaima, las personas pasan a ser yacurunas o animales y viceversa, pero no se dice nada de las almas del cielo que permanecen ajenas a este proceso. Los yacuruna, incluso, pueden morir de enfermedad, no así las almas del cielo. En cambio en el mundo subacuático los seres se reproducen y nacen niños que crecen rápidamente. Ya hemos anotado anteriormente que el tratamiento del tiempo es diferente en cada uno de los espacios.

La convivencia de los seres de unos mundos con otros no siempre es pacífica, puede existir rivalidad. Sirviéndonos de conceptos acuñados en otros lados podemos afirmar que los contactos entre seres de los diversos mundos son más «un-entrar-en-relación-unos-con-otros» que un «convenir-unos-con-otros» de las teorías del consenso idealistas. Más que de una relación de parasitismo (Sloterdijk, 2006: 373) podemos hablar de relaciones de enamoramiento y de canibalismo¹⁵. Enamoramiento

12 Psychotria viridis.

13 Maytenus macrocarpa

14 De igual manera sucede entre los Wari (Vilaça, 2008: 191). Esta autora afirma: «En el cielo se llaman unos a otros por los términos de parentesco consanguíneo. Son parientes, mas entre ellos falta la relación» (Vilaça, 2008: 191-192).

15 Los no-humanos también capturan humanos, seduciéndolos o por medio de la predación, para transformarlos igualmente en miembros de su comuni-



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

cuando un ser del agua, yacuruna mujer, o del monte, chullachaqui hembra, enamora a un varón para su marido. Y de canibalismo: comer siempre ha sido una expresión para referirse a las relaciones sexuales. La relación entre diversas almas también apela al canibalismo: el maligno, mati, come al «tunchi», maitsangara, para librarse él y convertirse en alma buena. Una relación donde es muy importante estar atento, protegido, para ser defendido. Los sistemas de defensa en la Amazonía indígena son indispensables para afrontar los retos de los seres de los otros mundos.

Para seguir adelante, en este «multiverso donde se solapan e interactúan los mundos» (Rosengren, 2006: 98, nota 9) es conveniente definir la noción de «perspectivismo»¹⁶. Es «una concepción según la cual el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no-humanas, que lo aprehenden desde puntos de vista distintos» (Viveiros de Castro, 2004: 37). El perspectivismo no es un multiculturalismo con su buena dosis de relativismo, es más bien un multinaturalismo.

Mientras el pensamiento occidental considera que los humanos son ex-animales, teoría de la evolución, para el pensamiento indígena los animales son ex-humanos (Viveiros de Castro, 2010: 50). Estamos en las antípodas del pensamiento indígena en este punto.

«En condiciones normales los humanos se ven a sí mismos como humanos y a los animales como animales; en cuanto a los espíritus, el hecho de ver a estos seres, normalmente invisibles, es ya un signo seguro de que las "condiciones" no son normales. Los animales depredadores y los espíritus ven a los humanos como animales de presa, mientras que los

animales de presa ven a los humanos como espíritus o como animales depredadores... Los jaguares ven la sangre como cerveza de mandioca, los muertos ven a los grillos como peces, los urubús ven a los gusanos de la carne podrida como pescado asado. Sus atributos corporales (pelaje, plumas, garras, pico) como adornos o instrumentos culturales, su sistema social como organizado idénticamente a las instituciones humanas (con jefes, chamanes, ritos, reglas matrimoniales...)» (Viveiros de Castro, 2004: 38-39).

Para los occidentales, lo que distingue a una persona de los animales es el bipedismo, la mano prensil, el desarrollo del cerebro y el habla como los elementos más fundamentales. Los indígenas amazónicos se fijan en otras características: el olor, el nombre, la comida y las relaciones sexuales. El olor y el nombre tienden a la individuación, la comida y el apareamiento son comunes a los animales.

Conviene precisar y matizar respecto a la comida y las relaciones sexuales. Compartir la comida es compartir la humanidad con esos seres: humanos o espíritus. En cambio las relaciones sexuales, en el caso concreto del chamán varón, pueden ser interespecíficas. Solo en el caso del chamán, de ningún otro varón¹⁷. Entre humanos podrán generar hijos humanos; entre un chamán varón humano y un espíritu mujer podrán generar hijos espíritus, bien sean yacuruna, chullachaqui, el espíritu de algún árbol...

Mientras que una mujer humana puede ser embarazada por algunos espíritus (yacuruna, bufeo...) o animales (boa, sapo...), pero el embarazo no será viable y concluirá «cayendo el feto», o, en el caso improbable de que llegue a nacer, terminará en muerte. Posteriormente contaremos un caso.

¹⁷ Subrayando que el hijo es fruto del varón, la mujer es un mero recipiente, como veremos posteriormente.

UN SER DEL AGUA: EL YACURUNA

El yacuruna¹⁸, karuara¹⁹, es un ser o espíritu del agua que tiene una intensa relación con el pueblo kukama. El mal comportamiento de las personas y el ruido provocan que el mundo se voltee. No es propiamente un diluvio al estilo bíblico donde pervive únicamente Noé y su familia junto con algunos animales. El diluvio, tana tuyuka ukaima, literalmente «nuestro mundo desaparece», tiene su correlato en la inundación periódica de las tierras bajas. En ellos sucede que una parte se ahogan y son comidos por los gallinazos²⁰, urupu. Otra parte pasa a vivir debajo del agua, produciéndose una transformación, convirtiéndose en yacuruna. Por su parte los yacuruna se transforman en personas de la tierra. El mismo proceso se genera con los animales del monte. Por tanto, los yacuruna o los animales son ex-humanos. Estamos en las antípodas de la teoría de la evolución.

En las descripciones del yacuruna aparece un ser con sombrero, reloj, zapatos... al estilo de los patrones. Es curiosa esta inmersión de la historia dentro del agua por parte del pueblo kukama. De tal modo es así que dentro del agua se escuchan campanas (época de las reducciones jesuíticas), lanchas fantasma que se aparecen a lo lejos y a medida que te acercas se profundizan dejando tan solo una leve oleada o ninguna (época del caucho), gallos, vacas y caballos (haciendas)... Nos queda pendiente para otra oportunidad una historia del

¹⁸ Los Candoshi lo denominan tsoji (Surrallés 2007: 301-302).

¹⁹ El dueño del agua de los Kayabi se denomina Karuat, el arco iris Guarani Karugua, el término genérico para lo sobrenatural de los Tenetehara es karowara, igual que el concepto de «fuerza-mana» para los Akuáwa, y para los Kaapor, karuwa (Viveiros de Castro, 1992: 348, nota 49). Originalmente se podría pensar que cualquier persona que come es un karuara (karu ar a, la «a» final es otro sufijo), con el paso del tiempo es un espíritu específico el que come; viniendo en la actualidad a significar «morder», «masticar». Ya en el prototupí-guaraní esta palabra significaba un espíritu dentro del agua que comía. Puede ser que en el prototupí fueran caníbales y en el kukama actual no contemple este matiz porque ha cambiado a través de los siglos (comunicación personal del lingüista, especialista en omagua, otro idioma tupí-guaraní, y doctorando en Berkeley, Zachary O'Hagan, 22 junio 2013). Es curioso, el término karawa en Wari, una lengua Txapakura, significa comidas en general (Vilaça, 2005: 450), posiblemente una influencia de los idiomas Tupí-Guaraní.

²⁰ Corapyps atratus.

pueblo kukama como «historia sumergida». Se produce pues una inversión: lo que es la historia oficial, los kukama la sumergen dentro del agua y le dan un aspecto bondadoso, desapareciendo todos los rasgos de explotación existentes, como si quisieran domesticar lo sucedido.

El yacuruna es presentado como un ser humano con algunas particularidades. Su cuerpo está lleno de flema, es resbaloso. Sus pies son volteados, como el chullachaqui, kayara. La cara también es volteada. Cuando alguien es robado por el yacuruna, le llaman por su nombre desde atrás, en lugar de dar la vuelta todo el cuerpo, gira la cabeza y ya no regresa a su posición primordial. Esta es la razón porque la está volteada su cabeza.

Los yacuruna, los bufeos y algunos animales como el sapo, la boa... pueden embarazar a una mujer. Es suficiente que una mujer tenga su menstruación y se acerque al río para que estos seres le puedan embarazar. O incluso después de lavar sus ropas íntimas y dejarlas al sol puede pasar por allí alguno de estos seres y embarazarlas. Cuando esto sucede el embarazo es inviable y termina «cayendo el feto»²¹. Sin embargo es posible que un chamán varón embarace a una yacuruna mujer, una sirena, un espíritu del monte o de algún espíritu de árbol en concreto. Este tipo de embarazo sí es viable, solo que la nueva criatura permanecerá junto a la madre, a modo de espíritu.

La humanidad no es una meta, un fin, el término de un proceso. Más bien se parece a un camino que hay que recorrer, una posición que hay que perseguir y defender, una particularidad que hay que enfatizar. No se conquista de una vez para siempre. Es un trabajo lento, una elaboración continua, una construcción permanente donde intervie-

²¹ Técnicamente no es un aborto puesto que no es un embarazo de varón. Más bien es considerado como una enfermedad. La única manera de sanar es provocar «que caiga el feto» y enterrarlo con algunas plantas fuertes como la mucura (Petiveria alliacea) o el ajosacha (Mansoa alliacea) o incluso llegar a quemarlo para que no se vuelva a introducir de nuevo en la mujer.

dad. La predación está íntimamente asociada al deseo cósmico de producir el parentesco (Fausto, 2002: 14-15).

¹⁶ Para una aplicación de la noción de perspectivismo en el pensamiento kukama a propósito de los pelacaras (Berjón Martínez & Cadenas Cardo, 2009).



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

nen diferentes tipos de seres (Santos Granero, 2012: 189). Pero no solo los espíritus y los animales colaboran en la construcción de la persona. También las personas contribuyen en el mantenimiento de otras especies²². En esta tesitura es muy importante un enfrente, un rival con el que poder disputar la humanidad que siempre hay que proteger, puntualizar y adquirir (Rival, 2005: 105-106). De ahí la importancia de la socialidad, los ritos y del trabajo sobre el cuerpo para hacer de la persona una persona humana.

FABRICAR EL CUERPO: SOCIALIDAD, RITOS Y SUBJETIVIDAD

Señalamos de pasada que entre los amazónicos hay dos tendencias encontradas: la primera entiende la fabricación de los cuerpos a través de la intimidad, el compartir y la comensalidad propios de la convivialidad que podemos denominar como «relaciones de sustancia». La segunda, comprenden la fabricación como antagonismo, el canibalismo y la familiarización típica de la predación generalizada que guía las «relaciones de captura» (Santos Granero, 2012: 182).

La persona amazónica, a diferencia de la melanesia que ha sido definida como «dividual», «partible», es señalada como «compuesta». En la Amazonía se coloca el énfasis en el aspecto acumulativo en vez de distribuidor de la fabricación de las personas. La fabricación de la persona amerindia fue designada por DaMatta en los años 70 del siglo pasado como un proceso de con-sustancialización producido por el compartir de las sustancias: la comida, los fluidos corporales, los olores y los recuerdos de los cuidados recibidos (Lagrou, 2008: 19).

22 Un ejemplo: cuando un niño se enferma con kitamuro le mandaban bañarse «para alimentar a las mojaras». Un mito kukama habla del héroe cultural que llega a la tierra y visita una casa. Le pide a una señorita que le ayude a bañarse y ella no quiere porque está carachoso. La hermana menor acepta y, cuando comienza a bañarle, de su caracha surgen las mojaras (*Clupeocharax anchoveoides*; *Astyanax* spp.; *Chrysobrycon* spp.) y se convierte en un joven apuesto con el que se casa.

Dicho lo cual, en este apartado nos ocuparemos de la socialidad, los ritos y la adquisición de la subjetividad. Lo abordaremos fundamentalmente desde el punto de vista de las primeras etapas de la vida, aunque podamos hacer alguna sucinta incursión en algún otro periodo de la existencia.

Los occidentales privilegiamos el nacimiento como una llegada a la vida. Para los pueblos indígenas amazónicos, el nacimiento, siendo importante, no es el momento cumbre y decisivo. Se precisa de un complemento al nacimiento. Un hacer que ese cuerpo se convierta en una persona humana. No se trata de marcar culturalmente el cuerpo natural, sino de «particularizar un cuerpo todavía demasiado genérico» haciéndolo distinto de los demás cuerpos y del resto de cuerpos de otras especies. El cuerpo marca la perspectiva (Viveiros de Castro, 2004: 61-62). La cercanía con los semejantes y la comida que ingerimos van construyendo nuestro cuerpo y con él la perspectiva. Los ritos desempeñan un papel fundamental en este proceso, pero no como marcadores culturales, sino como posición de una perspectiva. En este sentido los ritos son necesarios continuamente. El trabajo sobre el cuerpo es perpetuo. Hay que marcar permanentemente la posición de persona humana frente a las personas no-humanas. El cambio de uno a otro es una posibilidad concreta y cotidiana. Las transformaciones y las conversiones son el resultado de esta «inestabilidad ontológica»²³. Tras pasar las fronteras entre seres de un mundo a otro puede acarrear la locura (Opas, 2005: 122), aunque no necesariamente, ahí están los chamanes como seres capaces de vivir en varios mundos a la vez. Pongamos un ejemplo real de la necesidad de ser acogido en el nacimiento para ser huma-

23 Vilaça acuña la expresión «crónicamente inestables» (2005) y el término vulnerable aparece continuamente en su artículo. Para ella se adquiere un mínimo de estabilidad, siempre insegura, por medio de hacer parientes y lo relativo a la salud. La relación entre varias perspectivas es siempre asimétrica. Viveiros de Castro (2010: 152) siguiendo al Lévi-Strauss de Historia de Lince habla de «desequilibrio perpetuo». Y Opas de «gran vulnerabilidad» y de «humanidad vacilante» (2005: 122-123). La transformación y la metamorfosis son las consecuencias de esta «inestabilidad ontológica».

no. En San Antonio, distrito de Urarinas y provincia de Loreto, Perú, nacieron gemelos. El parto ya fue complicado, pero llegaron a nacer. Uno de ellos murió inmediatamente. El otro era 'un fenómeno'. Su aspecto no era de gente: las piernas adheridas, los dedos de la mano pegados, la cabeza hundida, lleno de flema. De frente lo llevaron a enterrar, aunque todavía respiraba, estaba vivo. Posteriormente les hizo soñar que no era gente. De esta experiencia podemos colegir que lo fundamental no es el nacimiento sino la socialización del mismo, la apropiación por los humanos de ese cuerpo del bebé para moldearlo²⁴ (Fausto, 2002: 19). La socialidad tiene

24 El siguiente texto no sabemos a qué grupo indígena se está refiriendo, pero nos parece ilustrativo, por eso lo traemos a colación. Estamos en el s. XVIII. «Regularmente, así el padre como la madre tienen mucho amor al hijo o hija tierna, acariciándolos y cargándolos de continuo a todas partes y sobre todo mostrando grande sentimiento cuando enferman o mueren; no faltan, sin embargo, padres tan bárbaros que matan a sus propios hijos, unas veces porque nacen mujeres y no varones á que más se inclinan, otras porque la madre tuvo pereza de criar, especialmente saliendo dos en un mismo parto. El modo de matar a las criaturas es meterlas vivas en unos agujeros que hacen en la tierra, donde las ahogan echándoles (así) ceniza encima muy despacio, en que fundan la piedad materna, pues a no ser madre del infante la que ejecuta la muerte, sino mujer extraña, con cogerlo de un pié, echarlo al río y reírse mucho, estaba todo hecho. Esto sucede principalmente cuando nace la criatura con alguna monstruosidad o defecto natural, porque se persuaden y dicen que es hijo del Demonio; y así, sin aguardar más, o lo arrojan al río o lo entierran vivo. Por esta causa debe de ser probablemente que rarísima es la persona que se halle en estas montañas contrahecha, coja o ciega a natiuitate» (Maroni, 1988: 91-192). Y refiriéndose a los kukama encontramos el siguiente texto: «Esta nación de cocamas (y aun otras también) tienen vida inhumana, costumbre peor que fieras. Esta es el matar a sus hijos cuando nacen, por no criar muchos, y por otras causas, enterrándolos vivos con las pares. Nace el chiclelo; llega su padre a mirarlo, diciendo a su mujer: muchos hijos tenemos: ¿para qué hemos de criar tantos? ¿para qué hemos de tener quien nos esté llorando? Con estas ó otras razones semejantes, en el hoyo que preparan para las pares, con ellas sepultan y entierran al inocente. Lo mismo hacen cuando son habidos fuera del matrimonio, haciendo esta fiereza las madres, y muchas veces la previenen abortando, porque dicen tienen vergüenza de tener hijos sin padre conocido. Pero si sucede que estando arbitrando sobre la vida del niño llega alguna persona que suele ser de sus allegados y levanta la criatura del suelo, queda con vida y la crían: esta acción suele hacerla su padre o la misma madre, arrimándola a su regazo y pechos. De modo que la ventura del infante está en que cuando nace lo levanten del suelo, para quedar con vida. Por esta causa tiene esta gente poca chusma. Y con ser tan inhumana cuando nacen sus hijos, después que se determinan a darles el pecho y criarlos es demasiado el amor que les tienen» (Figuerola 1986: 211-212). «Este acto de "levantar al bebé" es una parte importante del proceso que permite al pequeño la entrada en la comunidad. Es común que la persona que levanta al pequeño tenga un gran peso ritual y que lo acompañe en otros momentos de su existencia futura como ocurre con la tapave que asiste a la niña púber entre los guayaquíes estudiados por Clastres (1986: 124-125)». Y más adelante dice: «La familia de la muchacha, de la que dependía la incorporación del pequeño a la vida comunitaria —el verdadero nacimiento—, lo obliga a caer una y otra vez sin ser debidamente "levantado" y por lo tanto reconocido, de tal modo que solo

su primer aporte en este ser recibido del niño en el momento del nacimiento. Pero no concluye aquí el trabajo sobre el cuerpo, la socialidad será un componente fundamental en la construcción del mismo. Los cambios corporales no son ni índices ni símbolos de la identidad social. Las transformaciones del cuerpo y la posición social son una misma cosa. El cuerpo es literalmente fabricado. Un cuerpo humano poco atendido será una presa apetitosa de los espíritus depredadores que fácilmente capturan su alma y se lo lleven con ellos o se la coman: la muerte. La transformación física, y la muerte es una forma de transformación, es producida por la proximidad y las relaciones convivenciales. La fisiología debe ser vista en términos sociológicos (Viveiros de Castro, 1987: 40-41; Rosengren, 2006: 87). Pero mientras Viveiros de Castro insiste en la predación, Rosengren demuestra que la cercanía y el compartir necesidades generan también transformaciones puesto que una persona se transforma en pecarí²⁵ después de relaciones de cercanía y convivencia con ellos (Rosengren, 2006: 87).

El parto es un momento importante, no por el nacimiento en sí, sino por ese estar presente que hace del niño ser recibido. Son esos cuidados especiales necesarios los que permiten que la sangre del parto no atraiga malos espíritus que puedan enfermar al niño o a la madre o a ambos. La ausencia de parientes facilitaría que se apropien del cuerpo del bebé para hacerlo uno suyo: otro espíritu, acarreándole la muerte. Por eso, durante los ocho primeros días la madre no saldrá de su mosquitero por temor a que los espíritus enfermen a su hijo. Incluso a partir del día sexto cambiará a su hijo dentro del mosquitero a otra posición para que los espíritus no lo encuentren y lo enfermen. De manera similar indicamos que en los velorios tradi-

su excepcional origen lo salvará de la muerte. Levantar a la criatura es tan importante que puede provocar signos físicos de maternidad en una mujer estávil» (García Alonso, 2010: 271-272).

25 Hay dos especies de pecaríes o jabalíes amazónicos: el sajino (Pecari tajacu) y la huangana (Tayassu pecari).



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

cionalmente había que acompañar a la familia toda la noche, por eso daban comida, bebida, se jugaba a las cartas... Acompañando al cadáver no venían los malos espíritus a comerlo. En las ciudades ya se está abandonado al cadáver solo toda la noche.

Estas primeras aproximaciones al bebé son de vital importancia. Elementos clave como sangre, placenta, cordón umbilical... merecen un tratamiento especial. Los Kukama enterrarán la placenta²⁶ y el cordón umbilical. El segundo posiciona a los Kukama en un territorio: siempre se regresa al lugar donde fue enterrado el «pupo» (ombligo). Los lugares del enterramiento de la placenta pueden ser diversos. Hay quienes señalan la «ishpanera», el lugar donde gotea el agua de la lluvia debajo del ala de la casa.

Otros prefieren hacerlo en la escalera de la casa y hay quien prefiere en la huerta. La placenta será enterrada a una profundidad de unos 20-30 cm. para que los animales no escarben y se la coman. A mayor profundidad más tiempo demoran en salir los dientes, pero más fuertes serán. A menor profundidad de enterramiento de la placenta más pronto saldrán los dientes, pero serán más débiles y antes se pudrirán. Esta relación entre placenta y adquisición de los dientes nos remite a la alimentación: en el primer caso, intrauterina, en el segundo, después de la lactancia. En este sentido, la placenta es nutricia y los dientes son instrumentos adecuados para la nutrición.

Si sucediera que algún animal se come la placenta, el niño correría peligro puesto que se enfermaría él o su padre, provocándole la muerte. Muy pocas personas señalan que arrojan la placenta al agua, pero algunos parecen practicarlo. Sin embargo, para la mayoría es un comportamiento ofensivo y peligroso. Los espíritus del agua, el yacuruna por

ejemplo, podrían comer la placenta y enfermarían al bebe hasta la muerte o esperarían a que fuera más grande y lo robarían más adelante para vivir entre ellos. La placenta es parte del niño, si la placenta es comida por los yacurunas, evidentemente el niño, o su padre, también será comido por el yacuruna, o pueden esperar a que el niño sea grande para robarlo y que pase a vivir dentro del agua.

El lugar donde es enterrada la placenta se alimenta con 'carapas' (cáscaras) de plátano y otros desperdicios como la hierba que se cultiva y se va acumulando tierra encima de la placenta. Posteriormente se siembra maní²⁷ para que produzca abundante. Después de tener mujer puedes sembrar sachapapa²⁸ o ajengibre²⁹. Es decir, la placenta continúa alimentando a la persona después del nacimiento hasta el matrimonio. Coloquialmente se dice: 'ni todavía se olvida esa placenta de debajo de la guaba³⁰ y ya quieres tener mujer', para indicar la rapidez en que los jóvenes pueden buscar y encontrar mujer. Como podemos ver la relación con la placenta ni es puntual, con el enterramiento no finaliza, ni es periférica, sino que está relacionada con aspectos fundamentales como los dientes y el comenzar una vida de pareja.

Es esta socialidad la que nos hace gente. Los ritos son un aspecto primordial de este trabajo sobre el cuerpo. Sin embargo, llama la atención la pobreza de ritualidad respecto a las descripciones que hacían los antropólogos de los primeros tiempos. Da la sensación que la ritualidad, en sociedades indígenas, que son mucho más rituales que las occidentales, está actualmente en franco retroceso. Los mitos ya no se cuentan como antes, aunque los mayores los sigan conociendo. La cohesión social también ha sido convulsionada por la introducción del dinero y los viajes en busca de empleo,

27 *Arachis hypogaea*; cacahuete.

28 *Dioscorea* spp.; tubérculo cultivado con fines alimenticios.

29 *Zingiber officinale*; rizoma de uso culinario y medicinal.

30 *Inga edulis*; árbol frutal frecuentemente cultivado en la Amazonía.

por señalar de pasada solo dos aspectos. La globalización hace su trabajo. Pese a todo continúa habiendo momentos muy importantes para el rito que algunos antropólogos señalan en torno a la enfermedad y la muerte (Ventura i Oller, 2012: 249). Nosotros añadimos el nacimiento como otra etapa ritual fundamental. Aunque con los nacimientos en los Centros de Salud se están produciendo cambios muy acelerados. A pesar de todo, siguen naciendo muchos niños en la casa atendidos por una partera tradicional.

Pese a todo, los ritos no nos separan de los no-humanos. También los animales poseen sus ritos. Los sajinos³¹ celebran el nacimiento de su cría. La madre hace crujir los dientes y el resto de sajinos acompañan a la madre con este sonido³². Los sajinos bailan en torno a la cría que acaba de nacer. De igual manera acontece con los monos. El resto de la manada le trae frutas y huayos para que aprenda a comer, mientras hacen fiesta. Al ronso-co³³ recién nacido sus compañeros de manada le hacen buzar en el agua para que aprenda a nadar. Mientras, todos comparten la alegría del nacimiento. Los Kukama insisten en que los animales también toman la orina -ishpa- y se emborrachan en la fiesta por el nacimiento de su cría. Por tanto, los ritos no nos separan de los no-humanos, como estamos viendo, pero sí nos introducen en la sociedad: para los animales su sociedad animal y para los humanos su sociedad humana. Los ritos no son un plus cultural a la naturaleza, puesto que los animales también poseen ritos propios, como hemos visto, sino que fijan una perspectiva, un punto de vista sobre el cuerpo.

Es la sociedad la que crea los ritos adecuados para sus gentes. Pero la socialidad amazónica es mucho más que relaciones entre personas, en

31 Pecari tajacu.

32 También las huanganas (*Tayassu pecari*) hacen ruido con sus muelas. Cuando una persona hace crujir sus dientes le dicen que es como una huangana.

33 *Hydrochaerus hydrochaeris*.

estas relaciones está implicada la subjetividad. Hay un trasvase de subjetividad de la madre, el padre, los padrinos y los parientes cercanos para contribuir a la creación de la subjetividad del niño a través de la leche materna, el sudor, los regalos convenientemente relacionados con el género, el trabajo... (Santos Granero, 2012: 200).

La leche materna es mucho más que alimento. A la vez que nutre, inmuniza. Los indígenas amazónicos añaden que también es un poderoso dispositivo de recuerdo. Quien ha amamantado será siempre recordada. Los cuidados destinados en la infancia producen apego³⁴. Unido a la lactancia, la saliva y la transpiración también contribuyen a la creación de la subjetividad del niño creando recuerdos (Santos Granero, 2012: 193). Por medio de la lactancia, las sustancias que toma la madre pasan al niño. No solo como proteínas, también como subjetividad. Determinadas plantas que toma la madre son para que el niño adquiera las cualidades de esa planta.

Este contacto físico no es exclusivo de la madre, sus hermanas también cargarán al niño en sus brazos y le cuidarán. Muchas personas tienen gran cariño a su hermana mayor porque ella los ha criado, creando un fuerte lazo afectivo entre ambos. El sudor es otro dispositivo que transfiere subjetividad del padre al niño. Es frecuente que el padre, inmediatamente después de haber realizado un esfuerzo importante que ha provocado sudor, carga a su hijo pequeño en brazos y le soba su cuerpo. De esta manera lo está haciendo fuerte, estimulándolo, protegiéndolo de los malos espíritus. Estas relaciones afectivas, que no se prodigan frecuentemente, forman parte de una relación que genera intensidad afectiva y crea una capa de in-

34 Al contrario, la distancia geográfica produce también distancia social (Opas, 2005: 111). Cuando una persona es robada por el yacuruna, al comienzo queda cerca de sus familiares. Pero a medida que pasa el tiempo los yacuruna le llevan lejos. Esta distancia geográfica hace casi imposible que un chamán le rescate y le devuelva a esta tierra, por eso se convierte en distancia social.

26 Para el tema de la placenta es interesante Sloterdijk (2003: 313-360) y desde el punto de vista amazónico Belaunde (2008).



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

munidad.

El alma del niño caminará con su padre en un tiempo indeterminado que oscila entre los dos y los siete años. De igual manera ocurre con las niñas respecto de su madre. Es este caminar del alma del niño con su padre y de la niña con su madre la que le protege, le da fortaleza y transfiere subjetividad de los padres en sus hijos por género. Por eso el padre al regresar del monte tiene que llamar al niño por su nombre para que el espíritu del niño regrese con él y no se enferme.

La contribución en la subjetividad del niño no es exclusivamente humana. También otros seres no-humanos realizan su aporte (Santos Granero, 2012: 200). Así por ejemplo, las madres comen oso hormiguero³⁵ o shiwi³⁶ para que la fortaleza de estos animales protejan al niño. Con el nacimiento del niño las madres continuarán bañándose con algunas hierbas, cortezas de árboles maceradas... para buscar esa protección para ellas y para sus hijos. Así se bañarán o ligarán con la corteza serenada de la huacapurana³⁷ para que los niños tengan la fortaleza del huacapú³⁸.

También pueden sobarse con la ceniza de esa madera para obtener los mismos resultados. Lo interesante del caso es que esas hierbas, maderas... son las que protegen al niño por medio de sus espíritus. Los adultos pueden hacerse tatuajes para que la fuerza del espíritu de ese animal les acompañe: tigres³⁹, gavilanes⁴⁰, sirenas...

Los chamanes contribuirán a la fortaleza del niño a través de las arcanas: después de la curación de una enfermedad impondrá al niño

35 *Myrmecophaga tridactyla*.

36 *Tamandua tetradactyla*.

37 *Campsiandra angustifolia*; árbol ribereño usado con fines medicinales.

38 *Minquartia guianensis*; árbol de madera durísima, habitualmente usada para postes de casas.

39 Jaguar, *Panthera onca*.

40 Nombre genérico dado en la Amazonía peruana a diversas especies de aves rapaces, desde la poderosa águila harpía (*Harpia harpyja*, familia Accipitridae), hasta los diminutos halcones del género *Micrastur* (familia Falconidae).

el espíritu de algún animal fuerte para que le proteja al niño. Es frecuente que pongan una arcana en mono⁴¹ o achuni⁴² para que cuando se caiga el niño no se lastime. Otros animales que también utilizan son el oso hormiguero, para que sea fuerte; o el chanchó⁴³, para que coma de todo y no se enferme. La arcana es una protección que permanece exterior al cuerpo a modo de muralla defensiva, si se nos permite la comparación⁴⁴. En estos pocos ejemplos estamos percibiendo la influencia de plantas, árboles, animales... en la construcción de la persona.

Pero no todo es añadir, también es importante seccionar, limar, pulir. Un antiguo ritual, que ya no se practica, pero que todavía recuerdan las personas mayores nos puede poner en la pista: el corte de uñas⁴⁵, *tsak+ta p+tsape*.

Normalmente se hacía a partir del primer mes. Solía cortarles las uñas quien hubiera sido su «madrina de pupo» (quien cortó el ombligo). La finalidad práctica es evidente: «para que el niño no se arañe la carita». Pero siempre se hacían bromas: «vamos a hacerle gente al yuyito, comadre». Le va a «cortar la uña para que no sea yacuruna, porque el yacuruna tiene las uñas largas». Si las uñas crecían rápido es que la madrina no era buena; si las uñas demoraban en crecer indicaba que era buena madrina. De nuevo se hace presente el yacuruna que hemos nombrado anteriormente.

Lo interesante es la referencia a la buena madrina, su presencia y protección previene contra el yacuruna para que este ser no se apropie del niño. En tal sentido la mala madrina, porque

41 De las dos decenas de especies de monos presentes en el territorio ancestral de los Kukama, destacan el «coto» o mono aullador (*Alouatta seniculus*); el «choro» (*Lagothrix lagotricha*), el mono araña o «maquisapa» (*Ateles chamek*; *A. belzebuth*); el «fraile» o mono ardilla (*Saimiri sciureus*); el «pichico» (*Saguinus fuscicollis*; *S. mystax*).

42 *Nasua nasua* o coatí.

43 *Sus scrofa domestica*; cerdo.

44 Pero no todo es protección, los animales también se pueden vengar de una caza excesiva en el hijo del cazador (Opas, 2005: 112).

45 Para el corte de uñas entre los Tsachila (Ventura i Oller, 2012: 143-144).

las uñas crecen rápido, es tal porque no protege ni previene un posible contacto con el yacuruna, haciendo que el niño se vaya con él.

Por la importancia del tema, merece la pena que dediquemos una breve reflexión sobre el padrinzago. Algunos antropólogos han desechado esta institución como una injerencia del cristianismo, argumentando que ha servido para crear lazos de servidumbre vinculando a los patronos con los indígenas, en una asociación de vasallaje con gran desventaja para estos últimos. Otros matizan un poco más y afirman que el padrinzago es una vía que permite a los indígenas acceder al mundo mestizo (Ventura i Oller, 2012:145). Sin embargo, nuestro argumento es un poco divergente. Nosotros pensamos que, para los Kukama, es una forma de «levantar al niño», de hacerle humano, de recibirle entre personas⁴⁶.

El padrino, *wakutara*, hace referencia a «amarcar», «levantar en brazos», proviene de *waku*, «cahuara»⁴⁷, un pez que lleva las crías a su costado. Ser padrino es, por un lado, levantar, y por otro mantenerse cerca del niño, para transferir también su subjetividad a su ahijado. Para los Kukama, por tanto, cumplen este rol de arropar al niño en la sociedad humana. Cortar el cordón umbilical es entablar una relación fuerte entre el padrino y la criatura: «mancharse con la sangre del niño». El padrino tradicionalmente tenía que ver por el bien y cuidado de ese niño.

De todos los padrinzagos posibles (pupo, uñas, primer corte de pelo, bautismo, matrimonio, promociones...) el de pupo es el más importante.

46 Dice Mons. Gerardo Zerdin, obispo del Vicariato Apostólico de San Ramón, en la selva peruana, que otros pueblos indígenas (Shipibo, Yiné, Asháninka...), con los que trabajaba, los bautizaba sin padrinos para evitar que los patronos se aprovecharan del sacramento creando lazos opresivos y desventajosos para los indígenas. Mientras que cuando acudía a alguna comunidad kukama, en el territorio que él visitaba, no aceptaban bautizarse si no había padrinos (comunicación personal, Mons. Gerardo Zerdin, Lima, 30 de enero de 2013).

47 *Pterodoras granulosus*; pez amazónico de la familia de los peces gato.

Es esta compañía, este recibimiento entre humanos, quien va a ir haciendo que el recién nacido se vaya convirtiendo en humano.

Señalar al niño con la sangre del cordón umbilical será un gesto entre humanos. El padrino o la madrina serán los encargados de este pequeño rito, por sexo: el padrino al varón y la madrina a la mujer, para que no se enferme. Hoy persiste en dos tradiciones: una primera, que consideramos más antigua, consiste en señalar los pómulos del recién nacido con la sangre del cordón umbilical a modo de un pequeño círculo. Otra versión que presumimos como una apropiación y adquisición de los Kukama en contacto con el mundo cristiano, de señalar al niño con la sangre del cordón umbilical con una cruz en la frente. Al salir a los ocho días del mosquitero se repite este mismo gesto, pero ahora con el añil, *mutsana tsenepuka*, literalmente «curar con azul», para que no le agarre el mal de siete días, ni se enferme, para que no sea haragán ni perezoso, sino trabajador. Lo tradicional no era el añil, sino el huito⁴⁸, *yanipa*. En este caso el añil o el huito vienen a ser un sustituto de la sangre. Algunos sugieren que no sólo se hace la señal de la cruz en la frente o los dos círculos en los pómulos sino que pintan manos, pies, pecho y espalda; e incluso hay quien indica que se pinta a todo el bebé con huito⁴⁹.

Este pintar la cara del bebé, bien sea con la señal de la cruz en la frente, bien sea con círculos en los pómulos convierte al rostro en una categoría social fundamental. Del chullachaqui no se verá el rostro, tampoco del yacuruna, al menos habitualmente. De igual manera sucede con los brujos, nunca se les verá los ojos. Por si fuera poco,

48 *Genipa americana*; el jugo de su fruto verde es un tinte negro muy usado por los indígenas.

49 Los Urarina pintan a sus bebés con huito cuando salen de su mosquitero, a los diez días de nacido. Otros momentos que el pueblo Urarina pinta de huito totalmente es en la primera menstruación de las jóvenes y cuando se da de alta a una persona que ha sido mordido por la víbora. En este caso sólo se pinta un poco más arriba del tobillo para que las víboras ya no vuelvan a morder o picar.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

afirman que los brujos tienen sus ojos inyectados en sangre, de las víctimas que han comido. Por eso no dejan ver su cara. Sin embargo las personas son marcadas en la cara con la sangre del parto. El rostro como lugar de reconocimiento. La cara también es el lugar donde se manifiesta la vergüenza.

Esta pintura⁵⁰ no es tanto para el otro, para el extraño, para el que tengo enfrente, para que me vean. No, es un recuerdo, una señal para el que es pintado. Se pinta al niño para que no sea sinvergüenza y sea capaz de reconocer su sangre, su parentela, es una forma de recuerdo para evitar el incesto cuando sea mayor. En kukama se utiliza la palabra awara⁵¹ para personas que han cometido incesto.

Cuando una pareja tiene su primer bebé y busca compadre los abuelos preguntan a los padres si ya han mirado bien a la cara del compadre, para que no le falle, para que posteriormente no tengan problemas. Este mirar a la cara hace que los compadres respeten los compromisos propios que han adquirido. El reconocimiento de compadres es un pequeño ritual donde se abrazan entre compadres mirándose a la cara y relatando algunas palabras como: «ahora ya somos compadres». A continuación se sellará el compadrazgo con alguna comida o con bebida: sea aguardiente, gaseosa o masato.

Los padrinos, al igual que otros familiares, realizan regalos a sus ahijados que también son una transferencia de subjetividad (Santos Gra-

50 Kwatian significa tanto «pintura» como «escritura». La pintura corporal, y este señalamiento con la sangre del cordón umbilical o de su sustituto de añil/huito, es una forma de escritura en el cuerpo.

51 El término awara puede ser un préstamo tomado de otros pueblos indígenas. En concreto, había una parcialidad de los Roamaynas del Pastaza denominados «Ahuaras» (Magnin, 1988: 473). Pero consideramos más probable que sea un préstamo del yameo, pueblo indígena vecino ya desaparecido. En yameo la palabra awára significa hombre (Tessmann 1999: 316 y el número 68 de la página 315). Sin embargo Lucas Espinosa (1955: 309) indica que el término awaj en yameo significa hombre, varón, macho. Todo lo anterior nos sugiere que tal vez los Kukama no comprendían ni compartieran el sistema de parentesco yameo y, pareciéndoles aberrante, denominen awara a quien comete incesto.

nero, 2012: 193-194). No es un simple don, sino que están cargados de espiritualidad. Uno de los primeros regalos que recibe un niño será una canoa, un medio de transporte fundamental para la vida en los grandes ríos amazónicos. A las niñas les regalaban un aventador o abanico pequeño. Si ese regalo se malogra no se puede suplir con otro igual porque ya no incluye la transferencia de subjetividad de quien ha realizado el regalo. Por eso, los niños lloran, no quieren una canoa, un abanico..., quieren esa canoa, ese abanico... que le han regalado, el que ha transferido subjetividad de parte del padrino o la persona que le ha regalado. Un regalo que incluye la división sexual para adiestrar desde pequeños a varones y mujeres en la complementariedad de los sexos.

UN APUNTE OLFATIVO

Existe un olor humano frente a un olor animal, del pescado o de los espíritus. Además solo los humanos tenemos un olor particularizado, individualizado, propio. Los muertos y los seres subacuáticos carecen de esta característica, poseyendo únicamente un olor genérico. Todos los yacuruna, los muertos... huelen igual, no se pueden distinguir unos de otros.

Los Kukama señalan que el recién nacido huele a pescado, como el yacuruna. Este olor es un olor feo. La sangre del parto y la sangre menstrual poseen este mismo olor a pescado/yacuruna. El arco temporal que abarca el periodo de este olor va desde la primera semana a varios meses, e incluso hay quien lo prolonga durante el primer año de vida. El contacto con la madre, los familiares cercanos, y la alimentación serán quienes le proporcionen al niño un olor humano.

Al respecto son interesantes los ritos que hacen los padres adoptivos frente a sus hijos. Si un varón se reúne con una mujer que ya tiene un hijo pequeño puede suceder que lo rechace y el niño pase

a ser criado por los abuelos maternos. Pero también sucede que, el nuevo marido de la madre del niño, lo acepte. En este caso lo tomará en sus brazos para que adquiera su olor. Y le ahumará con su vello púbico para que el niño adquiera el olor de su padre y le reconozca como tal. No será su padre biológico, pero le está reconociendo como su padre social. Cuando un abuelo quiere que uno de sus nietos pase a vivir con él también lo tomará en sus brazos, lo regará con su sudor después de un trabajo fuerte y lo hará acostumbrar con su olor para que el niño lo reconozca. El olor es un potente identificador social, un indicador de pertenencia.

De igual manera sucede con los cazadores. Prepararse para la caza implica algunos baños con mucura⁵², ajosacha⁵³ u otras plantas que poseen un olor fuerte de monte para que los animales no te huelan y huyan. Es una forma de domesticar a los animales, que sean mansos para poder cazarlos. Un cazador necesita el olor de las plantas del monte para que los animales le confundan con uno de ellos y no huyan en su contacto, sean mansos.

Cuando muerde la víbora a una persona para poder curarle tiene que apartarse de la comunidad para que no le moleste el ruido. Mientras se practican los rituales necesarios para poder curar al enfermo no se permite que ninguna persona que ha mantenido relaciones sexuales, mujeres embarazadas, menstruantes o que están dando de lactar se acerquen. El motivo: de estas personas emana un olor característico que le da fuerzas a la víbora para que continúe haciendo daño con su veneno. Por eso las personas que han sido mordidas están retiradas de la comunidad.

UN RIVAL DONDE MIRARSE

Regresando al tema de las primeras etapas de la vida, continuamos señalando la extrañeza

52 Petiveria alliacea.
53 Mansoa alliacea.

de la criatura. Los primeros excrementos del bebé huelen a yacuruna. Cuando merma el río y quedan algunas cochinas en las playas por el agua que se empoza dicen que es el excremento del yacuruna. Se prohíbe que los niños jueguen con esa agua porque les hará daño. El excremento del recién nacido posee el mismo olor característico que esas cochinitas de agua empozadas en las playas. De tal manera que los niños, sus hermanitas, rechazan cambiar al bebé porque consideran que su olor es muy desagradable. El periodo en que los excrementos del bebé huelen como el yacuruna también es variable: algunos señalan las primeras semanas, y otros lo amplían hasta las primeras comidas. Con la ingestión de alimentos el cuerpo va tomando el olor humano y desaparece el olor a yacuruna.

Lo interesante de todo este movimiento no es la pérdida del olor de yacuruna, sino la adquisición de un nuevo olor por medio del alimento y el contacto físico, como venimos indicando. Es la presencia entre los humanos la que va haciendo que el bebé se convierta en humano. Se trata de un trabajo social sobre el cuerpo para adquirir la posición de persona humana frente a los no-humanos. Posición que puede ser reversible en cualquier momento, que no es definitiva y que depende de los contactos sociales que tengamos, de las comidas que ingerimos y la cercanía que tengamos con otros semejantes (Opas, 2005: 123). Sólo el chamán se puede mover en varios mundos, como ser interespecífico que es, sin por eso dejar de ser humano o regresar a la posición de humano.

LO EXTRAÑO

Un último punto antes de concluir nos lleva al tema de lo extraño, en definitiva, el enemigo⁵⁴, tan central para los pueblos tupí (Viveiros de Castro, 1992). Siguiendo este periplo por la primera infancia rescatamos el dato de los niños lactan-

54 «Enemigo», tsawayara, literalmente «sombra-alma dueño» que puede traducir como «el que se adueña de la sombra-alma».



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

tes. Cuando el infante mama con fruición, succiona fuerte, los Kukama dicen que es un tigrecillo o un otoronguito⁵⁵. Este succionar fuerte implica extraer sangre de la madre. Y ya hemos visto que beber sangre o comer carne cruda incluye la apropiación subjetiva de la víctima (Fausto, 2002: 18), es una especie de canibalismo⁵⁶. Estos niños son capaces a sostener su cabeza antes y con más fuerza. Su cuello no se dobla, resisten mejor su cabeza.

En el caso de mellizos o gemelos uno de ellos siempre come más. De él se dice que 'va a ser un tigrillín'⁵⁷, será más independiente, más despierto, más trabajador y estará encargado de defender a la familia. Cada pecho está asignado a un hermano y, a quien más come, le colocan siempre en el pecho que más leche tiene. Tomará antes comida sólida. Y cuando hay abundancia de comida terminará la que hay en la olla y hasta la comida de su hermano que no acaba. El más débil come menos, se quedará en la casa junto a la madre, pondrá agua, tareas propias de mujeres⁵⁸.

Siendo el extraño tan fundamental en los pueblos tupí hay muchas posibilidades para poder estudiarlo. A continuación lo abordáramos desde el punto de vista de la onomástica⁵⁹, que nos va a proporcionar algunos datos de interés⁶⁰. En la ac-

55 Cría de jaguar, Panthera onca.

56 Fausto indica que hay dos formas diferentes de comer: una cruda, donde se trata de apropiarse de las capacidades anímicas de la víctima; y otra cocida, que conlleva un alimentarse propiamente dicho, no caníbal. El primer tipo genera identificarse con el ingerido; el segundo crea parentesco (Fausto, 2002: 16. 18).

57 Son muy curiosos los diminutivos que expresan la idea con un gran componente afectivo y una gran delicadeza; en este caso, se refiere a la cría del tigrillo u ocelote, Felix pardalis, considerado más activo y vivaz que el enorme jaguar.

58 El egoísmo alimentario es visto como una deriva caníbal, algo que los guaraní exprimen claramente al aproximar el comportamiento mezquino al del jaguar (Fausto, 2002: 26).

59 Para la onomástica candoshi (Surrallés, 2007: 279-282; 2009: 71-75. 90); para la matsigenka (Rosengren, 2004: 99); para los sonenekuiñaji (Peluso, 2007: 141- 158); y para la onomástica tsachila (Ventura i Oller, 2012: 130-146).

60 Los Urarina, por ejemplo, poseen tres nombres: uno que habitualmente le pone la madre o la abuela en los primeros días de nacido teniendo en cuenta

tualidad⁶¹ es muy importante encontrar nombres extraños, normalmente provenientes del inglés, el idioma del extraño, que proporcionan individualidad y diferencia del resto de personas. Si en una plaza de alguna ciudad norteamericana se pronuncia el nombre de Robert o John, con seguridad varias decenas de personas volverán la cabeza.

De igual manera sucederá en España con nombres como María, Rosa, José o Pedro, por poner

alguna de las características del bebé. Otro nombre que elige el chamán y será utilizado en contextos chamánicos. Y un tercer nombre castellano para relacionarse con las instituciones. Lo curioso es que este nombre castellano puede variar a lo largo de la vida, para mayor dificultad de las instituciones que no pueden identificar a la persona. Los Candoshi también cambian de nombre (Surrallés, 2009: 72). Los Matsigenka tienen mucho cuidado en pronunciar el nombre, sobre todo el nombre no occidental, porque mantiene relación con el alma y quien pronuncia el nombre puede controlar a esa persona (Rosengren, 2004: 99). Saliéndonos de la Amazonía, los Tsachila, un pueblo de la sierra ecuatoriana, poseen un verdadero nombre, el oficial, para la sociedad occidental, y otro más secreto, familiar, que no se debe pronunciar y funciona a modo de apodo (Ventura i Oller, 2012: 134). Pero para el pueblo Kukama el nombre adquiere especial importancia, como veremos a continuación.

61 No queremos dejar pasar la oportunidad para hacer una resumida nota de los nombres tupí en tiempos de las reducciones de Maynas. Adelantamos algunas indicaciones provisionales a modo de orientación. Llama la atención los pocos nombres indígenas reseñados, en comparación con otras personas. La mayor parte de las ocasiones cuando es nombrado algún español o descendiente de españoles conserva nombre y apellidos, a no ser personas de baja categoría social: D. Sancho de Figueroa, que era obispo (Maroni, 1988: 347), el gobernador don Mauricio Vaca (Maroni 1988: 222), «el teniente y soldados de Borja» (Maroni 1988: 307). Los omaguas, pueblo tupí, tenían nombres antes de la llegada de los jesuitas. Ellos se encuentran con algunos caciques a quienes respetan y transcriben sus nombres, como por ejemplo Payoreva, que protagonizó una rebelión importante en 1701 (Maroni, 1988: 349). Algunos de los nombres tupí que aparecen indican nombres de árboles: Payoreva, pudiera provenir de payuru +wa: «tronco del copal», árbol cuya resina se utiliza para curar las fisuras de las embarcaciones evitando que entre agua en la misma, de igual modo en la alfarería para dar consistencia y brillo a la pieza (Maroni, 1988: 349ss.). Muchos sustantivos que designan árboles están compuestos del fruto o huayo mas el término +wa: «tronco». Es muy frecuente que la «+» actual se escribe como «e» en fuentes jesuitas (comunicación personal del lingüista, doctorando en Berkeley, y especialista en Omagua, Zachary O'Hagan, 22 de junio de 2013). En ocasiones hacen referencia a animales: D. Andrés Pacaya: «como el majás» (comunicación personal de Zachary O'Hagan). Nosotros sugerimos como posible traducción de Pacaya «corazón de majás» (Agouti paca) (Uriarte, 1986: 297). También aparecen nombres genéricos: Santiago Omagua (Uriarte, 1986: 324). La tendencia de los jesuitas era anteponer un nombre cristiano o español a su nombre indígena. Por eso consideramos que, durante el tiempo de las reducciones, el nombre original que han tenido pasa a segundo término convirtiéndose en una especie de apellido. Sabemos que este nombre indígena no se transmite de padres a hijos, al menos no es habitual. Los nombres antiguos, en tiempos de las reducciones, son como apodos actuales: algunos quedan al interior de la familia, fundamentalmente de mujeres, otros saltan a la comunidad e incluso a las comunidades vecinas.

unos pocos ejemplos. En cambio en el pueblo Kukama el nombre es un asunto personal, que diferencia de los demás: sean estos no-humanos, que sólo tienen nombre genérico, sean otros humanos. Se eligen nombres fuertes, de personas importantes, normalmente buscadas en los periódicos, o de personas influyentes, cantantes, personajes de novela... para que le ayude en la vida. Nunca pondrán el nombre de una persona vaga o de mala fama. Los nombres implican una intencionalidad (Surrallés, 2009: 281).

Incluso en la intimidad de la familia cada persona posee su apodo. Muchos de ellos no trasladan a la comunidad, pero algunos sí. En otras oportunidades serán sus condiscípulos del colegio quienes le podrán algún apodo, entre pares. Solo podrán ser cambiados si se traslada a otra comunidad donde ya hay alguien con el mismo apodo. Puede suceder, incluso, que la persona solo sea conocida por este apodo y no por su nombre.

Hoy en día algunas familias eligen nombre para sus hijos antes de nacer, pero muy pocas. Sin embargo, dado que está siendo obligatorio adquirir el Documento Nacional de Identidad (DNI) para cualquier trámite burocrático y estatal, la mayoría de las familias está optando por «echar nombre» a su hijo durante el primer mes de vida. Periodo en el cual las oficinas de registro civil de las municipalidades aceptan, por ley, que la inscripción de los niños sea gratuita.

Esto está suponiendo un cambio cultural importante. Pero no impide que veamos cuál ha sido la práctica hasta ahora y el entramado cultural que trasluce. Anterior a estas últimas medidas estatales lo normal es que un niño no recibía nombre hasta pasado un tiempo prudencial que podía ir entre el primer mes y los dos años. Consideramos que cuanto más cercano a nosotros en el tiempo la tendencia se acerca a un mes, y cuanto mayor distancia en el tiempo, más proximidad a los dos años. Los dos

años era el tiempo en que se completaban las almas de los niños. De hecho, un niño que llegaba a los dos años de vida, superando las enfermedades, era fácil que su vida transcurriera con normalidad. Las vacunas, la atención sanitaria y otros cambios culturales han reducido la mortalidad infantil considerablemente.

Lo cierto es que durante este periodo en que los niños carecían de nombre se les denominaba «auquisho». Un término proveniente del quechua, del departamento de San Martín, «awqa», enemigo, adversario, salvaje; «ishu», diminutivo. Viñendo a designar al niño como un «pequeño enemigo», utilizando términos de una lengua adquirida, extraña. Pero siempre con el diminutivo que añade un carácter afectivo, como ya hemos anotado antes. Si recordamos el olor del recién nacido que hemos analizado, y de sus excrementos, tenemos los ingredientes necesarios para considerar al bebé como un extraño al que hay que «amansar» cuando es demasiado bravo, por ejemplo a los niños mordelones. Igual que se amansa a las crías de los animales de monte para que dejen de ser bravos y se domestiquen⁶².

El nombre le hace gente al niño, frente a los espíritus y los animales que sólo poseen un nombre genérico, ni particular ni singular. Solo los humanos nos diferenciamos unos de otros. Como para los Candoshi, el nombre kukama es «portador de cualidades que se tratan de transmitir o evitar» (Surrallés, 2009: 73). Por eso pueden «echar el nombre» del padre o del abuelo a un nieto para que adquiera su sabiduría, su competencia, su capacidad, su pericia... (Surrallés, 2009: 74). Para los Yanesha es posible renunciar al nombre y cambiarlo para evitar la enfermedad, no permitir que reconoz-

62 Cuando el niño es lento y reacciona poco a los estímulos también se le «aviva» con icaros y otras prácticas como quemar la pata del paucarillo (Cacicus cela, ave de la familia de las oropéndolas americanas que imita cantos de otras aves) para sobar al niño, o algunos otros animales astutos como el manacaraco (Ortalis guttata, la especie más pequeña de los Crácidos o pavas del monte) o el tuhuayo (Nyctibius griseus, familia Nyctibidae, muy activos cantando en las noches).



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

ca al bebe y despistar la enfermedad (Santos Granero, 2012: 199-200). A este respecto los Kukama tienen por costumbre no responder a la primera llamada, porque puede ser la madre de una enfermedad o un mal.

Algunos padres «echan su nombre» a su primer hijo, porque es un tiempo en que el padre es fuerte. Difícilmente le echará su nombre al último hijo, cuando ya sus fuerzas están disminuidas. También hay quien «echa su nombre» a varios de sus hijos varones con el antecedente de Segundo, Tercero, Cuarto y Quinto. Hay quien busca conscientemente que el nombre y los dos apellidos del abuelo se perpetúen en el nieto (Surrallés, 2009: 75). Esto sólo es posible con un sistema de matrimonio que privilegia el cruce entre dos sangres, apellidos. Por ejemplo, cuando se reúnen dos hermanos con dos hermanas o sus posibles variantes: un tío y sobrino con dos hermanas, dos primos-hermanos con dos hermanas o sus posibles variantes, y es sostenido en el tiempo implicando a varias generaciones.

La onomástica es una prueba de que la fabricación del cuerpo no es únicamente una cuestión de fluidos o sustancias, sino de una intencionalidad (Surrallés, 2007: 281-282; 2009: 90).

Y concluimos con una última cita que no es únicamente una constatación sino un potente y arduo desafío. Una de esas provocaciones que dan que pensar antes de aplicarnos a tareas prácticas. Un reto a nuestra fe, a nuestra inteligencia y a nuestras actividades pastorales. Un reclamo a todas nuestras capacidades, técnicas y habilidades frente a un «pisar terreno sagrado» de otras religiones, otras cosmologías, otras culturas, que no se aborda desde la ética del amor a los enemigos sino desde el enemigo como concepto aglutinador, ontológico.

«Ahora bien, el problema liminar que plantea cualquier tentativa de identificar un equivalen-

te amerindio de “nuestra” filosofía es el de pensar un mundo constituido por el Enemigo en cuanto determinación trascendental. No el amigo-rival de la filosofía griega, sino la inmanencia del enemigo de la cosmopraxis amerindia, en que la enemistad no es simplemente un complemento privativo de la amistad, ni una facticidad negativa, sino una estructura de derecho del pensamiento, que define otra relación con el saber y otro régimen de verdad: canibalismo, perspectivismo, multinaturalismo. Si el Otro deleuziano es el concepto mismo de punto de vista, ¿qué es un mundo constituido por el punto de vista del enemigo como determinación trascendental? El animismo llevado a sus últimas consecuencias, como sólo los indios saben hacerlo, es no sólo un perspectivismo sino también un enemiguismo» (Viveiros de Castro, 2010: 207-208).

Y así llegamos al final con este concepto de enemigo que abre las puertas a la imaginación y precisa de diálogos sinceros y paciencia histórica, en este mundo donde la inestabilidad no es una falla, sino que está instalada en lo más profundo de la vida de estos pueblos amazónicos.

BIBLIOGRAFÍA

BELAUNDE, L. E. (2008). El recuerdo de luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos. Lima. CAAAP, 2ª edición.

BERJÓN MARTÍNEZ, M. M. & CADENAS CARDO, M. A. (2009). «La inquietud “se hizo carne...” y vino a vivir entre los kukama. Dos lecturas a propósito de los pelacara»: *Estudio Agustiniano*, 44, 425-437.

BERJÓN MARTÍNEZ, M. M. & CADENAS CARDO, M. A. (2011). «“Ser dueño”: criterio de la familia kukama»: *Estudio Agustiniano*, 45, 561-595.

DE FIGUEROA, F.; DE ACUÑA, C.; Y OTROS (1986). Informes de jesuitas en el Amazonas (1660-1684). Iquitos. IIAP-CETA [Monumenta Amazónica, B1].

ESPINOSA, L. (1955). Contribuciones lingüísticas y etnográficas sobre algunos pueblos indígenas del Amazonas peruano, tomo I. Madrid. Instituto Superior de Investigaciones Científicas - Instituto Bernardino de Sahagún.

FAUSTO, C. (2002). «Banquete de gente: comensalidad e canibalismo na amazônia»: *Mana*, 8 (2), 7-44.

GARCÍA ALONSO, M. (2010). «Andar la vida. Trayectorias de los cuerpos»: *Gutiérrez Estévez y Pitarch*, 2010: 255-290.

GOW, P. (2003). «Ex-cocama: identidades em transformação na Amazônia peruana»: *Mana*, 9 (1), 57-79.

GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. & PITARCH, P. (2010). Retóricas del cuerpo amerindio, Madrid – Frankfurt am Main. Iberoamericana-Vervuert.

LAGROU, E. (2008). «Prólogo. El corazón que piensa: reproducción paralela y cruzada en la Amazonía»: *Belaúnde*, 2008: 17-21.

LATHRAP, D. W. (2010 [1970]). El Alto Amazonas. Lima-Iquitos. Instituto Cultural Rvna/Chataro Editores.

MAGNIN, J. (1988). «Breve descripción de la Provincia de Quito, en la América Meridional, y de sus misiones de Succumbíos de Religiosos de S. Francº, y de Maynas de PP. de la Compª. De JHS. a las orillas del gran Río Marañón, hecha para el mapa que se hizo el año 1740, por el P. Juan Magnin, de Dha. Compª., misionero en dichas misiones»: *Maroni*, 1988: 463-492.

MARONI, P. (1988). Noticias auténticas del famoso río Marañón (1738). Iquitos. IIAP-CETA [Monumenta Amazonica, B4].

OPAS, M. (2005). «Mutually Exclusive Relationships: Corporeality and Differentiation of Persons in Yine (Piro) Social Cosmos»: *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 3 (2), 111-130.

PELUSO, D. M. (2007). «Los “sueños de nombre” de los sonenekuiñaji: una mirada desde el perspectivismo multinatural»: *Amazonía Peruana*, 30, 141-158.

RIVAL, L. (2005). «Introduction: What Constitutes a Human Body in Native Amazonia?»: *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 3 (2), 105-110.

ROSENGREN, D. (2004). «Los Matsigenka»: Santos Granero y Barclay, 2004: 1-157

ROSENGREN, D. (2006). «Matsigenka Corporeality, a Nonbiological Reality: On Notions of Consciousness and the Constitution of Identity»: *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 4 (1&2), 81-102.

SANTOS GRANERO, F. (2012). «Beinghood and people making in native Amazonia»: *HAU: Journal*



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

of Ethnographic Theory, 2 (1), 181-211.

SANTOS GRANERO, F. Y BARCLAY, F. (2007). Guía etnográfica de la Alta Amazonía, Vol. VI. Lima. Smithsonian Tropical Research - IFEA.

SANTOS GRANERO, R. & BARCLAY, F. (2004). Guía etnográfica de la Alta Amazonía, vol. IV. Lima. Smithsonian Tropical Research - IFEA.

SLOTEDIJK, P. (2003). Esferas I: Burbujas. Microsfereología. Madrid. Siruela. SLOTERDIJK, P. (2006). Esferas III: Espumas. Esferología plural. Madrid. Siruela.

STOCKS, A. W. (1981). Los nativos invisibles. Notas sobre la historia y realidad actual de los cocamilla del río Huallaga. Lima. CAAAP.

SURRALLÉS, A. (2007). «Los candoshi»: Santos Granero y Barclay, 2007: 243-381. SURRALLÉS, A. (2009). En el corazón del sentido. Percepción, afectividad, acción en los candoshi, Alta Amazonía. Lima. IFEA-IWGIA.

SURRALLÉS, A. & GARCÍA HIERRO, P. (2004). Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno. Copenhague. IWGIA [Documento N° 39].

TESSMANN, G. (1999 [1930]). Los indígenas del Perú Nororiental. Investigaciones fundamentales para un estudio sistemático de la cultura. Quito. Abya-Yala. URIARTE, M. (1986). Diario de un misionero de Maynas. Iquitos. IIAP-CETA [Monumenta Amazónica, B2].

VENTURA Y OLLER, M. (2012). En el cruce de caminos. Identidad, cosmología y chamanismo Tsachila. Quito. FLACSO - Abya Yala - IFEA - Universidad Autónoma de Barcelona.

VILAÇA, A. (2005). «Chronically unstable bodies: reflections on amazonian corporalities»: Royal Anthropological Institute, 11, 445-464.

VILAÇA, A. (2008). «Converção, predação e perspectiva»: Mana, 14/1, 173-204.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (1987 [1977]). «A fabricação do corpo na sociedade Xinguana»: Viveiros de Castro y Oliveira Filho, 1987: 31-41.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (1992). From the enemy's point of view. Humanity and Divinity in an Amazonian Society. Chicago. The University of Chicago Press.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2004). «Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena»: Surrallés y García Hierro, 2004: 37-80.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2010). Metafísicas caníbales. Líneas de antropología estructural. Buenos Aires-Madrid. Katz.

VIVEIROS DE CASTRO, E. & OLIVEIRA FILHO, J. (EDS.) (1987). Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro. UFRJ - Marco Zero.

APORTES AGUSTINIANOS EN EL SÍNODO DE LOS OBISPOS 2012

Miguel Ángel Keller, OSA
Vicariato de Panamá
pmakosa@gmail.com

Resumen.-

Del 7 al 12 de octubre de 2012 se celebró en Roma el Sínodo de los Obispos, sobre el lema: La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana. En la Asamblea sinodal, convocada y presidida por el Papa Benedicto XVI, participaron tres miembros de la Orden de San Agustín: el Prior General Robert Prevost y los Obispos Michael Campbell (Inglaterra) y José Domingo Ulloa (Panamá).

La presente exposición intenta realizar una presentación y comentario crítico del Sínodo de los Obispos, analizando su preparación y realización. Y destacando especialmente la aportación de los participantes de América Latina y de la Orden de San Agustín. Para concluir con una valoración de sus aportes en el contexto de la realidad social y teológica de América Latina.

Palabras clave.-
Sínodo, medios de comunicación, familia, América Latina.

Summary.-

From 7 to 12 October 2012 was held in Rome the Synod of Bishops on the theme: The New Evangelization for the Transmission of the Christian faith. In the Synod, convened and presided over by Pope Benedict XVI, involving three members of the Order of St. Augustine: the Prior General Robert Prevost and Bishops Michael Campbell (England) and José Domingo Ulloa (Panama).

This exposition aims to make a presentation and critical review of the Synod of Bishops, analyzing their preparation and implementation. And especially highlighting the contribution of participants from Latin America and the Order of St. Augustine. To conclude with an assessment of their contributions in the context of social and theological reality of Latin America.

Keywords.-
Synod, media, family, Latin America.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

En octubre de 2012 se celebró en Roma la XIII Asamblea Ordinaria del Sínodo de los Obispos, con el lema: La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana. En la Asamblea sinodal, convocada y presidida por el Papa Benedicto XVI, participaron tres miembros de la Orden de San Agustín: el Prior General Robert Prevost y los Obispos Michael Campbell (Inglaterra) y José Domingo Ulloa (Panamá).

La presente exposición intenta realizar una presentación y comentario crítico de la preparación y realización del Sínodo de los Obispos, destacando especialmente la aportación en el mismo de los participantes agustinos.

SÍNODO 2012: PREPARACIÓN Y REALIZACIÓN

Como es habitual, la preparación del Sínodo culminó con la publicación de un Documento de trabajo o Instrumentum laboris, elaborado en base a las respuestas recibidas a un Documento anterior (Lineamentos, u «Orientaciones»), enviado por la Secretaría General del Sínodo a las diversas Iglesias locales y estudiado por Conferencias episcopales, teólogos, instituciones eclesiales, comunidades y grupos de todo el mundo.

El Instrumentum laboris (IL), además de la Introducción y la Conclusión, contenía cuatro capítulos titulados: 1. Jesucristo, Evangelio de Dios para el hombre; 2. Tiempo de nueva evangelización; 3. Transmitir la fe; 4. Reavivar la acción pastoral.

Lógicamente, se advierte a veces en el IL una cierta tensión entre diversos conceptos y afirmaciones, fruto de la variedad de contextos culturales y teológicos presentes en las respuestas recibidas. Seguramente la tensión más importante y evidente es la que se refiere a la misma forma de entender la evangelización. Unas veces aparece un concepto marcadamente intelectualista e incluso

académico de la evangelización: se trata de transmitir la fe y especialmente sus contenidos, por lo que lo importante es el anuncio, la comunicación, la enseñanza. Mientras que otras veces se subraya como central en la evangelización, en un sentido mucho más dinámico y existencial, el testimonio, la vocación universal a la santidad, la conversión, la caridad, el compromiso en el mundo.

Pero en general, el Instrumentum laboris mejoró notablemente el contenido de los Lineamentos, y ofreció elementos muy positivos para el trabajo de los Padres sinodales, especialmente para profundizar y desarrollar temas como: la fe como encuentro con Jesucristo (IL 18); el método evangelizador de Jesús (IL 23); la necesidad de que la Iglesia se evangelice a sí misma, mediante una conversión y renovación constantes, para evangelizar al mundo con credibilidad (IL 37); el concepto de evangelización como proceso integral de toda la acción pastoral de la Iglesia (IL 92); la responsabilidad de todos los bautizados en la evangelización, que debe incluir el compromiso con el mundo de acuerdo a la Doctrina social de la Iglesia (IL 124); la importancia del testimonio como fundamento de toda práctica de evangelización (IL 158); la nueva evangelización como respuesta adecuada a los signos de los tiempos (IL 164); la alegría y la esperanza como características del evangelizador.

En cuanto a la metodología de trabajo, en el Sínodo se alternan las intervenciones de los padres sinodales con las reuniones de grupos o «círculos», y en base a las conclusiones de los mismos se va redactando y corrigiendo el texto final, un Mensaje conclusivo y una serie de proposiciones que se entregan al Papa para que proceda a redactar una Exhortación Apostólica sobre el tema del Sínodo. Esta última modalidad metodológica fue introducida por Paulo VI en el Sínodo de 1974 (también sobre el tema de la evangelización), pues anteriormente el Documento fi-

nal era redactado en el mismo Sínodo y por una comisión de padres sinodales. La iniciativa del Papa Montini fue vista en principio con cierto recelo, como un intento de control y centralización por parte del Papa, pero dio lugar a uno de los mejores documentos de Pablo VI, considerado por muchos como el broche de oro de su tarea de aplicación del Vaticano II: la Exhortación apostólica postsinodal Evangelii nuntiandi sobre la Evangelización en el mundo de hoy (1975), en la que se inspiró la Conferencia de Puebla.

Menos afortunada, en lo que a metodología se refiere, es la mecánica de participación en las Asambleas generales. Quienes desean hablar deben entregar previamente el texto de su alocución, y su intervención se realiza según el orden de presentación de ponencias. Una forma de proceder muchas veces criticada, pues parecería ideada para evitar un verdadero diálogo y profundización sobre los temas. Si un padre sinodal plantea, por ejemplo, el tema de la opción por los pobres en América Latina, es imposible dialogar sobre él, porque a continuación el turno para hablar corresponde al miembro del Sínodo que lo solicitó inmediatamente después, y que quizás se referirá al problema de las monjas contemplativas en África...

Únicamente ya en los «círculos» (grupos organizados normalmente según los diversos idiomas) es posible y frecuente entablar un diálogo real y profundizar en los temas.

APORTE DE LOS PARTICIPANTES AGUSTINOS

Solamente dos de los participantes agustinos intervinieron en el aula sinodal, puesto que Mons. Campbell no solicitó hacerlo. El Arzobispo de Panamá, Fr. José Ulloa, se refirió en su intervención a la situación de la familia, mientras que el Prior General de la Orden, Fr. Roberto Prevost, lo hizo sobre los medios de comunicación social.

Podríamos decir que el Arzobispo habló desde una perspectiva más latinoamericana, mientras que el Prior General lo hizo con una connotación más agustiniana. He aquí el texto de sus respectivas intervenciones:

1. Familia y nueva evangelización (Mons. José Domingo Ulloa OSA)

«Jesús encargó a sus discípulos que fueran testigos suyos en Jerusalén, en Galilea y hasta en el último confín de la tierra. Y era precisamente el testimonio de amor lo que más arrancaba la admiración de los paganos. El testimonio de amor cristiano sigue teniendo fuerza evangelizadora hoy, por lo que el Beato Papa Juan Pablo II afirmaba: «La futura evangelización depende en gran parte de la Iglesia doméstica» (Familiaris consortio, 52).

Pero para que nuestras familias reflejen ese rostro de Iglesia Doméstica, necesitan ser verdaderas comunidades de amor y de vida, de fe y salvación. Y eso será posible en la medida en que se fortalezca el núcleo familiar en la sacramentalidad del matrimonio.

Para lograr esto debemos desarrollar y fortalecer una pastoral de acompañamiento a los matrimonios y a las familias. Debemos dedicar más tiempo y mejores recursos a la preparación para el Sacramento del Matrimonio. Estamos esperando con mucho interés el Vademécum que ha venido preparando el Pontificio Consejo para la Familia, seguros de que va a contribuir a la mejor calidad humana y cristiana de nuestros matrimonios.

Debemos prestar mayor dedicación pastoral a los matrimonios sacramentales ya celebrados mediante programas de acompañamiento, para que se fortalezcan y se preparen al cumplimiento de sus tareas al interior de la familia, de la Iglesia y de la sociedad. La catequesis de adultos



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

está requiriendo más atención de parte de toda la Iglesia.

Sin descuidar las familias en situación irregular, que constituyen otra inquietud en la pastoral de la Iglesia. A pesar de esta constante preocupación, la pastoral de las familias en situación "irregular" (divorciados vueltos a casar) no parece encontrar respuestas adecuadas al problema, y es con frecuencia fuente de evidente insatisfacción para los fieles que viven esta situación y se sienten incomprendidos, juzgados, condenados y excluidos, a pesar de seguir creyendo en la misericordia del Padre Dios y de que deseen vivir en el seno de la Madre Iglesia».

2. El misterio como un antídoto al espectáculo (Fr. Robert Prevost, OSA)

«Por lo menos en el mundo contemporáneo occidental, sino en todo el mundo, la mentalidad de las personas en lo que se refiere a la fe y la ética está ampliamente determinada por los medios de comunicación de masa, especialmente por la televisión y el cine. Los medios de comunicación occidentales son extraordinariamente eficaces a la hora de fomentar entre el gran público una enorme simpatía por creencias y prácticas que están en contraste con el Evangelio (p.ej., el aborto, el estilo de vida homosexual, la eutanasia...). La religión, en el mejor de los casos, es tolerado como algo "inocuo" y "pintoresco", siempre que no se oponga activamente a los principios éticos que los medios de comunicación abrazan como propios. Sin embargo, cuando voces religiosas se alzan en oposición a estas ideas, los medios de comunicación pueden señalar la religión, etiquetándola como ideológica e insensible ante lo que consideran necesidades vitales de la gente en el mundo actual.

Sin embargo, esta oposición abierta al cristianismo por parte de los medios de comunicación es sólo un aspecto del problema. La simpatía por

un estilo de vida anti-cristiano que los medios promueven, ha arraigado de forma tan brillante e ingeniosa en los espectadores que, cuando la gente oye el mensaje cristiano, inevitablemente lo encuentra muchas veces ideológico y emocionalmente cruel en comparación con la ostensible humanidad de la perspectiva anti-cristiana. Los pastores católicos que predicán contra la legalización del aborto, o la redefinición del matrimonio, son retratados como motivados ideológicamente, severos o insensibles, no a causa de lo que hacen o dicen, sino porque la audiencia contrasta su mensaje con la imagen simpática, comprensiva, de las imágenes que producen los medios de aquellos seres humanos que, viviendo una situación moralmente compleja, optan por decisiones que hacen aparecer sanas y buenas. Así, por ejemplo, las "familias alternativas", formadas por una pareja del mismo sexo, y sus hijos adoptados, son retratadas en la televisión o el cine de un modo agradable y simpático.

Si la "nueva evangelización" quiere contrarrestar estas distorsiones de la realidad religiosa y ética que los medios de comunicación han logrado producir, los pastores, predicadores, profesores y catequistas deberán mantenerse mucho más informados acerca del reto que representa evangelizar en un mundo dominado por dichos medios. El magisterio de la iglesia puede ser de mucha ayuda en este aspecto, y es preciso que haya un ulterior desarrollo en esta área. Digno de nota por su percepción del contexto de los medios de comunicación para la evangelización es el documento posconciliar *Aetatis novae* (1992).

Este documento observa que los medios modernos no sólo distorsionan la realidad diciéndonos lo que tenemos que pensar, nos dicen lo que tenemos que pensar sobre ello. La inclusión o exclusión de temas considerados dignos de ser tratados por los medios, es uno de los más sutiles instrumentos empleados para formar la ima-

ginación ética de la gente y determinar la opinión pública.

Los Padres de la Iglesia pueden proporcionar una orientación excepcional para la Iglesia en este aspecto de la nueva evangelización, precisamente porque eran maestros en el arte de la retórica. Con su formación retórica, que, para muchos de ellos, constituía la mejor educación disponible en el mundo antiguo, los Padres de la Iglesia ofrecieron una formidable respuesta a las fuerzas literarias y retóricas no cristianas y anticristianas que operaban en el imperio romano, al dar forma al imaginario religioso y ético del tiempo.

Las Confesiones de san Agustín, con su imagen central del cor inquietum ha moldeado el camino con el que los cristianos y no cristianos occidentales han imaginado la aventura de la conversión religiosa. En su Ciudad de Dios, Agustín usa la historia del encuentro de Alejandro Magno con un pirata capturado para ironizar sobre la supuesta legitimidad moral del imperio romano. Los Padres de la Iglesia, como Juan Crisóstomo, Ambrosio, León Magno, Gregorio de Nisa, no fueron grandes retóricos y a la vez grandes predicadores, fueron grandes predicadores porque ellos fueron, primero, grandes retóricos. En otras palabras, su evangelización tuvo éxito en gran parte porque comprendieron los fundamentos de la comunicación social apropiada para el mundo en el que vivían. En consecuencia, comprendieron con enorme precisión las técnicas con las cuales el imaginario popular religioso y ético de su tiempo era manipulado por los centros del poder popular de su época.

A fin de disputar con éxito el dominio de los medios sobre la mentalidad popular respecto a la religión y la moral, no es suficiente para la Iglesia poseer sus propias televisiones o patrocinar películas religiosas. Los medios de comunicación serán siempre más fuertes en este campo, y, siendo

vital que la Iglesia esté siempre comprometida en y con los medios, no podemos competir con ellos.

Más bien la Iglesia debe resistir a la tentación de creer que puede competir con los modernos medios de comunicación convirtiendo la sagrada liturgia en un espectáculo. De nuevo los Padres de la Iglesia, como Tertuliano, nos recuerdan hoy que el espectáculo visual es el dominio del saeculum y que la misión propia de la Iglesia es la de presentar a las personas la naturaleza del misterio como un antídoto al espectáculo. En su Ciudad de Dios, Agustín enseña que el misterio centra la imaginación en la oscuridad que rodea la muerte, especialmente las tinieblas de la crucifixión de Cristo, que Agustín vio reflejadas en la muerte de los mártires cristianos. El espectáculo, por otra parte, con sus rasgos acompañantes, la celebridad y el heroísmo, ofrece a la gente un falso confort, al distraer la mente del miedo a la muerte. Agustín vio este falso confort presente en el teatro romano, en los acontecimientos deportivos, fiestas seculares y honores militares.

El argumento de Agustín tiene importancia para la cultura moderna, en la cual los mismos rasgos antiguos del espectáculo están amplificados en falsas formas de celebridad y heroísmo. El secularismo como una fuerza anticristiana depende del control que los medios tienen de la cultura moderna, y, en consecuencia, de la imaginación religiosa y ética. En consecuencia, la evangelización en el mundo moderno debe encontrar los medios adecuados para hacer que la gente cambie su atención del espectáculo al misterio».

A MODO DE CONCLUSIÓN: COMENTARIO VALORATIVO

1.- Meses antes de la celebración del Sínodo, el CELAM convocó en Bogotá a los obispos latinoamericanos llamados a participar en el mismo, para acordar y distribuir los temas a tratar en sus in-



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

tervenciones. Por supuesto, el tema de la familia destacó entre las sugerencias aportadas, y varios obispos quedaron encargados de tratarlo en el aula sinodal; entre ellos Mons. José Domingo Ulloa, OSA, que se referiría además a las familias en «situación irregular». Uno de los problemas pastorales de actualidad en América latina, y no sólo en nuestro Continente.

La Iglesia latinoamericana mira con especial cariño a la familia, la contempla en el corazón de Cristo y como ambiente privilegiado de Evangelización, de respeto a la vida y al amor comunitario (Puebla, Mensaje a los pueblos de América Latina, 5). Siempre ha visto en el gran sentido de familia que tiene nuestros pueblos uno de los rasgos más positivos de la cultura latinoamericana (Puebla, 570), por su gran riqueza antropológica y teológica:

- «La familia es imagen de Dios que «en su misterio más íntimo no es una soledad, sino una familia» (Juan Pablo II, Homilía en Puebla 2: AAS 71 p. 184). Es una alianza de personas a las que se llega por vocación amorosa del Padre que invita a los esposos a una «íntima comunidad de vida y de amor» (GS 48), cuyo modelo es el amor de Cristo a su Iglesia. La ley del amor conyugal es comunión y participación, no dominación. Es exclusiva, irrevocable y fecunda entrega a la persona amada sin perder la propia identidad. Un amor así entendido, en su rica realidad sacramental es más que un contrato; tiene las características de la Alianza» (Puebla, 582).
- «La pareja santificada por el sacramento del matrimonio es un testimonio de presencia pascual del Señor. La familia cristiana cultiva el espíritu de amor y de servicio. Cuatro relaciones fundamentales de la persona encuentran su pleno desarrollo en la vida de la familia: paternidad, filiación, hermandad, nupcialidad.

Estas mismas relaciones componen la vida de la Iglesia: experiencia de Dios como Padre, experiencia de Cristo como hermano, experiencia de hijos en, con y por el Hijo, experiencia de Cristo como esposo de la Iglesia. La vida en familia reproduce estas cuatro experiencias fundamentales y las participa en pequeño; son cuatro rostros del amor humano» (Puebla, 583).

Pero la realidad de la familia, en todo el mundo, no siempre es conforme al modelo ideal. Por diversas causas (cambio acelerado, problemas psicológicos, culturales, socioeconómicos, mentalidades materialistas y secularizadas, nuevas formas de entender la familia, deficiente catequesis y testimonio del ideal familiar cristiano...), la familia sigue siendo hoy un gran desafío para la Iglesia.

Por ello, es preciso afrontar este desafío desde la esperanza, en actitud de acompañamiento misericordioso y no de legalismo condenatorio, en la actitud de lectura de los signos de los tiempos, servicio evangelizador y dialogo de salvación que el Concilio Vaticano II ofrece en la *Gaudium et spes*.

- El *Instrumentum laboris* (110-113) subrayaba la importancia de la familia en la evangelización, la necesidad de cuidar la pastoral familiar, las dificultades y situaciones de dolor y fracaso de tantas familias, también cristianas.
- Pero, a pesar de los numerosos Documentos y declaraciones dedicados en los últimos años del tema de la familia, pareciera que no sabemos o queremos afrontar los serios problemas de la familia actual, avanzar en propuestas concretas de pastoral familiar, ofrecer soluciones reales a los problemas reales de tantas familias que sufren y esperan más que palabras de la Madre Iglesia.

- El Papa Benedicto XVI, en el último Encuentro Mundial de las Familias (Milán, junio 2012) dijo: «Quisiera dirigir unas palabras también a los fieles que, aun compartiendo las enseñanzas de la Iglesia sobre la familia, están marcados por las experiencias dolorosas del fracaso y la separación. Sabed que el Papa y la Iglesia os sostienen en vuestra dificultad. Os animo a permanecer unidos a vuestras comunidades, al mismo tiempo que espero que las diócesis pongan en marcha adecuadas iniciativas de acogida y cercanía». Y en su diálogo con algunas familias afirmó que, a pesar de su situación irregular en relación con los sacramentos, los divorciados vueltos a casar «están plenamente en la Iglesia», y en ella «deben ser amados y aceptados».
- Numerosos teólogos y varios episcopados, sin negar por supuesto la indisolubilidad de matrimonio, han hecho propuestas concretas para que se estudie incluso la posibilidad de readmisión a los sacramentos de los divorciados que forman una nueva familia, en ciertas circunstancias y con determinadas condiciones. El Sínodo renovaría verdaderamente la pastoral familiar y haría un gran servicio a la nueva evangelización si avanzase en esta dirección, y ofreciera repuestas concretas y realistas a tantas familias en esta situación. En el Sínodo, por cierto, estaban los Cardenales alemanes Walter Kasper y Karl Lehman, que antes de ser obispos defendieron públicamente tal posibilidad.

En esa línea se planteaba la intervención del Obispo agustino, como se expresa claramente en su último párrafo: «Sin descuidar las familias en situación irregular, que constituyen otra inquietud en la pastoral de la Iglesia. A pesar de esta constante preocupación, la pastoral de las familias en situación «irregular» (divorciados vueltos a casar) no parece encontrar respuestas adecuadas al problema, y es con frecuencia fuente de evi-

dente insatisfacción para los fieles que viven esta situación y se sienten incomprendidos, juzgados, condenados y excluidos, a pesar de seguir creyendo en la misericordia del Padre Dios y de que deseen vivir en el seno de la Madre Iglesia». La inquietud fue recogida de algún modo en la proposición sinodal n. 48, pero sin ningún avance práctico significativo:

«Al mismo tiempo, la nueva evangelización debe esforzarse para hacer frente a importantes problemas pastorales en todo matrimonio, el caso de los divorciados y vueltos a casar, la situación de sus hijos, el destino de los cónyuges abandonados, las parejas que viven juntas sin casarse, y la tendencia de la sociedad a redefinir el matrimonio. La Iglesia con la atención materna y el espíritu evangélico debe buscar las respuestas adecuadas para estas situaciones, como un aspecto importante de la nueva evangelización».

2.- Por su parte, la proposición sinodal n.18 recoge el tema de los medios de comunicación social, planteado por Fr. Robert Prevost, pero igualmente limitándose a repetir la doctrina tradicional y aludiendo solamente de pasada a la «novedad» desafiante que hoy se plantean en este campo:

«El uso de los medios de comunicación social tiene un papel importante que desempeñar para alcanzar a cada persona con el mensaje de salvación. En este campo, especialmente en el mundo de las comunicaciones electrónicas, es necesario que los cristianos convencidos estén formados, preparados, y sean capaces de transmitir fielmente el contenido de la fe y de la moral cristiana.

Deben tener la capacidad de utilizar bien los lenguajes y los instrumentos de hoy en día que están disponibles para la comunicación en la aldea global. La forma más eficaz de la comunicación de la fe sigue siendo la puesta en común de los testi-



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

monios de vida, sin los que ninguno de los “medios de comunicación” y sus iniciativas se traducirán en una transmisión eficaz del Evangelio. La educación en el uso racional y constructiva de los medios sociales son un medio importante para ser utilizados en la Nueva Evangelización».

Evidentemente, tampoco en este caso se recoge toda la riqueza y la originalidad de la intervención del Prior General de la Orden, que:

- Señala con claridad el problema cultural y las repercusiones que supone la manipulación efectuada por los medios: «los medios modernos no sólo distorsionan la realidad diciéndonos lo que tenemos que pensar, nos dicen lo que tenemos que pensar sobre ello. La inclusión o exclusión de temas considerados dignos de ser tratados por los medios, es uno de los más sutiles instrumentos empleados para formar la imaginación ética de la gente y determinar la opinión pública».
- Acude a la experiencia de los Padres de la Iglesia (tan lejana en el tiempo, pero tan cercana a nuestra realidad de crisis cultural): «Los Padres de la iglesia, como Juan Crisóstomo, Ambrosio, León Magno, Gregorio de Nisa, no fueron grandes retóricos y a la vez grandes predicadores, fueron grandes predicadores porque ellos fueron, primero, grandes retóricos. En otras palabras, su evangelización tuvo éxito en gran parte porque comprendieron los fundamentos de la comunicación social apropiada para el mundo en el que vivían. En consecuencia, comprendieron con enorme precisión las técnicas con las cuales el imaginario popular religioso y ético de su tiempo era manipulado por los centros del poder popular de su época».
- Descarta una perspectiva de «cristiandad» para afrontar el problema, y señala el camino de la

interioridad – ¡pasar del espectáculo al misterio!- para buscar una respuesta válida y auténtica: «A fin de disputar con éxito el dominio de los medios sobre la mentalidad popular respecto a la religión y la moral, no es suficiente para la Iglesia poseer sus propias televisiones o patrocinar películas religiosas. Los medios de comunicación serán siempre más fuertes en este campo, y, siendo vital que la iglesia esté siempre comprometida en y con los medios, no podemos competir con ellos. Más bien la iglesia debe resistir a la tentación de creer que puede competir con los modernos medios de comunicación convirtiendo la sagrada liturgia en un espectáculo (...).».

- «El espectáculo, por otra parte, con sus rasgos acompañantes, la celebridad y el heroísmo, ofrece a la gente un falso confort, al distraer la mente del miedo a la muerte. Agustín vio este falso confort presente en el teatro romano, en los acontecimientos deportivos, fiestas seculares y honores militares. El argumento de Agustín tiene importancia para la cultura moderna, en la cual los mismos rasgos antiguos del espectáculo están amplificadas en falsas formas de celebridad y heroísmo. El secularismo como una fuerza anticristiana depende del control que los medios tienen de la cultura moderna, y, en consecuencia, de la imaginación religiosa y ética. En consecuencia, la evangelización en el mundo moderno debe encontrar los medios adecuados para hacer que la gente cambie su atención del espectáculo al misterio».

LA ACADEMIA AGUSTINA NOVOHISPANA: ESTUDIOS Y MAGISTERIOS. SIGLOS XVI Y XVII

Roberto Jaramillo Escutia, OSA
Provincia de Michoacán - México
fr.je.osa@gmail.com

Resumen.-

Este trabajo tiene la intención de ser un primer acercamiento a lo que fueron los primeros estudios de la Orden de San Agustín en el continente americano, preocupación primera de nuestros fundadores; pero a la vez mostrar como esta noble tarea de la educación ya llegó corrompida de Europa, pues se había conformado una mentalidad donde el maestro era visto como un puesto a conquistar, no por haber estudiado, sino como fuente de privilegios, y así no importaba haber trabajado en la docencia, sino saber cómo llegar de otra manera.

Además para México una investigación completa no se puede hacer, pues cualquier acercamiento a los agustinos en la época Novohispana, se debe tener en cuenta que la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de México, la Provincia Madre y la principal en esta época, carece de archivos, no se tiene conocimiento de donde hayan ido a parar, tanto el archivo provincial como el del convento de San Pablo, que por la temática que nos ocupa sería el más importante, en consecuencia las noticias que poseemos son sobre todo de los cronistas y de algunos archivos indirectos. Para la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán, aunque no existe todo el material deseable, si poseemos fuentes primarias.

Este caminar, con estas limitaciones va a ocupar los siglos XVI y XVII bajo diversos enunciados que nos pueden dar una idea de cómo funcionaba la formación académica en los albores de nuestra presencia en este continente.

Palabras clave.-
Estudios, educación, investigación, formación, fuentes.

Summary.-

This work intends to be a first look at what were the first studies of the Order of St. Augustine in the Americas, the first concern of our founders, but also show how this noble task of education and came corrupted Europe, as it had formed a mentality where the teacher was seen as a place to conquer, not by studying, but as a source of privilege, and so did not care to have worked in teaching, but knowing how to get otherwise.

In addition to Mexico a full investigation can't be done, as any approach to the Augustinians in Novohispana time, you should be aware that the Province of the Holy Name of Jesus of Mexico, the Mother Province and the principal at this time, no files, there is no knowledge of where they have gone, both the provincial archives as the convent of San Pablo, which the subject at hand would be the most important, therefore we have the news are mostly of the chroniclers and some indirect files. For the province of San Nicolás de Tolentino Michoacan, although there is not all desirable material, if we have primary sources.

This journey, with these limitations will occupy the sixteenth and seventeenth centuries under various statements that can give us an idea of how to work the academic training at the beginning of our presence in this continent.

Keywords.-
Studies, education, research, training, sources.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

1. LA PROVINCIA DEL SANTÍSIMO NOMBRE DE JESÚS DE LA NUEVA ESPAÑA

Los Agustinos llegaron a la Nueva España un 22 de mayo de 1533, en la nao Santa María de la Anunciada, al mando del maestro Juan Sánchez de Figueroa, eran siete comandados por Fr. Francisco de la Cruz (cf. Castro Soane y Sanles Martínez, 1977: 95-97). Era el día de la Ascensión cuando partieron de Veracruz, 27 de mayo, y llegaron a la ciudad de México-Tenochtitlan el 7 de junio, víspera de la fiesta de la Santísima Trinidad (cf. Grijalva, 1924: 39-40).

Durante el primer año de actividades, entre otras cosas, se dieron cuenta de que se podían surtir con nuevas vocaciones surgidas en esta tierra, tanto de los hijos de la Península Ibérica, como de los primeros criollos que estaban naciendo en el país, por tal motivo exactamente un año después se reunieron para realizar lo que se considera el primer capítulo en Ocuituco, donde trazaron el estilo de vida que después los iba a distinguir, pero también para tomar decisiones claves para el futuro de la institución (cf. 1924: 62-63).

Por ello hacia finales de ese mismo año, 1534, Aviase llegado el tiempo de hacer el despacho para España, y junto con la documentación requerida, decidieron que Fr. Francisco de la Cruz regresara a la Península en busca de personal, porque les parecía que los papeles solos no tendrían ningún resultado (cf. 1924: 69-70). Llegado a Sanlúcar partió a Medina del Campo sede provincial. Allí obtuvo la venia del Superior para reunir un grupo de 12 frailes, y en palabras de Grijalva:

«Hecha ya tan ilustre leva de Religiosos, puso sus conatos el Padre venerable en hacer otro lance de no menos consideración, que fue buscar un hombre muy docto y virtuoso, que leyese Artes y Teología a los Religiosos, teniendo por cosa esencial y necesaria la de las letras, así para el lustre de la Religión,

como para resolver las grandes dificultades que en esta tierra se ofrecían por momentos en materia de Sacramentos y privilegios» (1924: 74-76).

Para tal fin, buscó en el ambiente académico de Salamanca a un maestro que pudiera reunir sus requisitos, y encontró al clérigo Alonso Gutiérrez, a quien no sin dificultad lo convenció de que aceptara la encomienda. ¿Por qué Fr. Francisco tuvo que buscar fuera del claustro agustino un letrado? La respuesta es sencilla. La Provincia Agustina de Castilla había pasado por un proceso de reforma, que había iniciado Fr. Juan de Alarcón en el convento de Villanubla allá por el año 1431, este movimiento se había convertido en Congregación de Observancia hacia 1438, separándose de las autoridades provinciales; bajo el impulso de los Reyes Católicos se extiende y absorbe a la mayor parte de los conventos castellanos, por lo que en el capítulo provincial celebrado en Toledo, 1504, la Congregación de Observancia se une a la Provincia de Castilla dando por terminada su misión.

Ahora bien, este movimiento de reforma le daba poca y casi podríamos decir nula importancia a la cuestión de los estudios, porque su primera y gran lucha era reformar la vida comunitaria, y los letrados con su lista de privilegios: alimentos mejores y más abundantes, dispensas para asistir al coro y al refectorio, y sus misas propias que les permitían formar un patrimonio personal, rompían el encanto de esa vida común (cf. Álvarez Gutiérrez, 1978).

Alonso¹ se había preparado en las universidades de Alcalá y Salamanca, los dos principales centros académicos Hispanos del tiempo, había elegido la carrera eclesiástica ordenándose de presbítero hacia 1531, y graduándose al año siguiente de bachiller en artes y teología. Partió hacia nuestra patria, en la tercera barcada de frailes que conducía Fr.

¹ Las principales fuentes para su biografía son: Basalenque, 1963: 88-96; Grijalva, 1924: 584-597. Estudios biográficos modernos: Burrus, 1968: 7-90; Cerezo de Diego, 1985: 3-43; Heredia Correa, 2004: 25-38.

Francisco de la Cruz, vinieron en la nao Santa María de la Victoria del maestro Pedro, en marzo de 1536 (cf. Sicardo, 1996: 358). Durante el viaje, el trato con los religiosos y la invitación expresa que le hizo Fray Francisco, lo determinaron a pedir su ingreso en la Orden de San Agustín, en la cual fue aceptado al llegar a Veracruz el 19 de junio de 1536, profesando el 20 de junio de 1537 (cf. Burrus, 1968: 15, doc. 1).

Será este Alonso Gutiérrez, mejor conocido tras el hábito agustino como Fr. Alonso de la Veracruz, el primer Lector, como entonces se llamaba, de la cátedra de Artes y Teología que la Orden abrirá en el convento de Tiripetío, a finales de 1540.

En cuanto al alumnado se refiere, la Orden de San Agustín fue la que tuvo más apertura a las vocaciones novohispanas de las tres órdenes que se dedicaron a la evangelización, a lo largo del siglo XVI llegaron 16 barcadas, cuyo número de frailes, 137 (cf. Castro Seone y Sanles Martínez, 1977: 93-138. 35-36; 1978-79: 5-51. 37; 1980: 5-56), viene a ser una tercera parte, respecto a las profesiones ocurridas durante el mismo periodo, 679, en los distintos noviciados que tuvo la Orden en los conventos de México, Puebla, Valladolid y Guadalajara². Por lo tanto se puede afirmar que los agustinos en la Nueva España fueron peninsulares en su infancia, década de los treinta. Españoles procedentes de vocaciones novohispanas en su adolescencia y juventud, décadas de los cuarenta, cincuenta y sesenta. En su madurez fueron cada vez más criollos, a partir de los setenta.

2. EL COLEGIO DE TIRIPETÍO

Este primer colegio se abrió por mandato del capítulo provincial celebrado el 23 de noviembre de 1540 (cf. Sicardo, 1996: 59), decide iniciar un centro de estudios superiores, poniéndole como sede el

² Los datos aquí presentados no son completos porque existe una gran laguna en el libro de profesiones de México de 1579 a 1593. Están basados en: Ennis, 1986. A esta fuente se debe añadir: Jaramillo Escutia, 1989: 191-202.

convento de Tiripetío en Michoacán, y nombrando a Veracruz como su primer maestro. Esto es lo que se considera como la primera cátedra de filosofía y teología dada en la tierra firme del continente. La escuela estaba abierta al público, pues asistieron varios Indígenas de la aristocracia, entre ellos Don Antonio Huitzimengari, hijo del último Irecha Purépecha. Allí llevó Alonso los libros que había traído consigo de España, formando la primera biblioteca americana de que se tenga constancia (cf. Basalenque, 1963: 65). Por cierto que algunos historiadores confunden este centro de estudios con la escuela de artes y oficios, y de primeras letras que se abrió en el mismo lugar (cf. Escobar, 1924: 146-152), pero son dos cosas distintas. Obviamente tampoco fue la primera universidad de la que hablan algunos cronistas. Durante las vacaciones y pascuas, Docente y Discentes, se dedicaban a la evangelización de los Indígenas, para lo cual aprendieron la lengua purépecha.

El colegio debió permanecer en el sitio hasta 1545, año en que Veracruz fue nombrado prior de Tacámbaro, trasladando a ese convento los estudios, aunque a decir verdad, en 1543 se nombró otro lector cuyo nombre desconocemos, pues Veracruz fue elegido definidor de la Provincia, debiendo residir necesariamente en la capital. Poco tiempo duró esta doble actividad de la docencia y la pastoral, pues al ser prior era también el doctrinero, quitándole tiempo una cosa a la otra, por lo que optó por renunciar y trasladarse con los estudiantes para Atotonilco, de cultura Otomí, en el actual estado de Hidalgo, donde concluyó el curso.

Por cierto que el curso académico se daba de la siguiente manera, el Lector recibía al grupo de alumnos, empezando a estudiar el curso de artes, para proseguir con la teología, pero no tenían un tiempo preciso para cubrir el currículo, Grijalva cuenta como una maravilla que Veracruz culminó en dos años toda la tarea, con un grupo, no con todos.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

En cuanto a los manuales utilizados, consta que el definitorio novohispano consultó al Provincial castellano sobre los textos que se debían utilizar, respondiendo el 6 de mayo de 1540 en una larga patente donde se ordena que en filosofía se use como texto la «Recolecta de Paulo Véneto³, doctor de nuestra Orden, y en la lógica la del Padre Jorge u otra lógica de semejante brevedad» la única condición es que ya se haya leído en España.

En lo que se refiere a la teología optan por Pedro Lombardo⁴ «el Maestro de las sentencias, y sobre él, la doctrina del fundamental doctor nuestro Egidio Romano⁵, o la doctrina del bienaventurado Santo Tomás» (Sicardo, 1996: 55).

3 Este Fraile fue uno de los maestros más connotados de su tiempo, ingresó en la Orden de San Agustín para el convento de Venecia, de allí su apelativo, fue enviado por el Prior General Bartolomé de Venecia en 1390 a prepararse en la universidad de Oxford, donde se graduó en Filosofía y Teología. Durante su vida académica recorrió muchos de los estudios generales de la Orden en Italia: Florencia, Siena, Parma, Bolonia, pero donde estuvo más tiempo, y allí murió el 15 de junio de 1429 fue en Padua. Era notoria su capacidad filosófica como lo demuestra su epitafio: Hic iacet sacrae theologiae Doctor eximius, et Philosophorum Monarca Magister Paulus de Venetiis... (Herrera, 1644: 277-280).

4 Mejor conocido como Magister Sententiarum, por su obra fundamental: IV Libri Sententiarum, la cual tuvo una gran influencia en el desarrollo de la teología medieval, hasta convertirse en el manual escolar por excelencia, está dividido en cuatro libros. Pedro Lombardo, originario de la Lombardía, estudió en Bolonia, y se trasladó a París, donde fue preceptor de los hijos del rey Luis VII, Profesor de la Universidad Parisina, fue nombrado al final de su vida Obispo de la ciudad, murió en 1160 (cf. De Ghellinck, 1935: cols. 1941-1961).

5 Este autor entró a la Orden de San Agustín casi recién fundada, 1246-1247; y por sus dotes fue enviado casi de inmediato a París, donde se convirtió en uno de los más célebres discípulos de Tomás de Aquino. Podría haberse doctorado desde 1279, pero la oposición del obispo Étienne Tempier se lo impidió, por defender las opiniones de su maestro, será hasta la desaparición del Obispo, cuando con bula de Honorio IV pueda alcanzar el grado, 1285. Desde el capítulo general agustino de 1287, celebrado en Florencia, se ordena seguir sus enseñanzas en las escuelas de la Orden, y se recomienda defender sus opiniones, posiciones y sentencias. En 1292 es elegido Prior General, y al final de su periodo es nombrado por Bonifacio VIII Arzobispo de Bourges, con la anuencia de Felipe IV El Hermoso, lo cual no impidió que tomara partido por el Papa, cuando este se enfrentó al Rey. Murió el 22 de diciembre de 1316. La cantidad y contenido de sus escritos es muy amplio, con obras de dialéctica, filosofía, escritura y teología. Por su interés académico lo que se usaba en las escuelas eran los dos primeros libros de su comentario sobre las sentencias, editados en Venecia, el primero en 1492, y el segundo en 1482 (cf. Merlin, 1925: cols. 1358-1365).

3. EN LA REAL Y PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE MÉXICO

Esta parte de la historia agustina requiere de una investigación más amplia y exhaustiva, porque poseemos abundantes datos de su participación en la vida universitaria, tanto por parte de los cronistas de la Orden⁶, como de los universitarios (cf. Plaza y Jaén, 1931), además existe el archivo de la institución académica, pero falta quien se meta a sacarle jugo al material.

Es bien conocido que la cédula fundacional universitaria fue dada en Toro, por el príncipe Felipe, 21 de septiembre de 1551, y que la solemne inauguración, ejecutando la cédula anterior, fue hasta el 25 de enero de 1553, los cursos no se iniciaron sino hasta el 3 de junio.

La participación agustina en esta institución es notable, sobre todo en el siglo XVI, empezando, otra vez, por Fr. Alonso de la Veracruz quien fue el único en regentar dos cátedras simultáneamente: la cátedra de Santo Tomás, teóricamente de vísperas, pero con la misma categoría que la de prima de teología, además de la de escritura, lo que no tenía precedentes en las universidades españolas; empezará a leer San Pablo el 30 de junio, y el 21 de julio, es el primero a quien se incorpora al claustro universitario como maestro en teología, a la vez que como maestro en artes, incorporándolo también en esa facultad (cf. Carreño, 1963: 11-14).

Será para esta facultad que se impriman sus apuntes filosóficos: 1554 *Recognitio summularum* y *Dialectica resolutio*, 1557 *Physica speculatio*, todas estas obras, además de esta primera edición novohispana, tienen otras tres en Salamanca, lo que nos

6 Grijalva nos cuenta la fundación de la universidad, y elenco para su tiempo, 1624, a quince agustinos que se habían desempeñado como catedráticos; para no estar repitiendo los nombres, me referiré posteriormente a ellos citando los libros de claustros universitarios (cf. Grijalva, 1924: 254-257). Lo propio hace Fr. José Sicardo, quien nos narra distintas contingencias de la institución durante el siglo XVII (cf. Sicardo, 1996: 123-129).

señala la utilidad práctica de las mismas, sobre todo en los ambientes estudiantiles. Estas obras comenzarán a utilizarse como textos en la provincia agustina de México desde el capítulo de 1569 (cf. Sicardo, 1996: 213); también serán recomendadas por el prior general Fr. Tadeo de Perugia el 23 de mayo de 1573, para que se utilicen en los estudios de artes dentro de la Orden (cf. 1996: 222). Esto se concretó en la provincia de Perú en su capítulo de 1575 (cf. 1996: 213).

Fueron también los agustinos, la primera de entre las Órdenes, que inscribió a sus alumnos para que cursaran la teología en esta institución, se incorporaron el 9 de agosto de 1553, el grupo estaba presidido por Fr. Diego de Espina, que es quien jura por todos obediencia al Rector, lo acompañaban: Fr. Antonio de los Reyes, Fr. Martín Gutiérrez, Fr. Juan de la Peña, Fr. Agustín Vanegas, Fr. Esteban de Salazar, Fr. Francisco de Solís, Fr. Baltasar López, Fr. Pedro de Agurto, y Fr. Antonio Marín (cf. Cuevas, 1928: 308). Por sus aulas, además, van a aparecer los nombres de Fr. Antonio de San Isidro, incorporado como maestro en Escritura en el claustro pleno del 22 de noviembre de 1554 (cf. Carreño, 1963: 21).

Para el 19 de abril de 1561, comenzaba a impartir sus lecciones de artes Fr. José de Herrera, y a petición de los alumnos inició con la lectura de Domingo de Soto (cf. 1963: 24). La cual se le renovó el 6 de diciembre de 1564 (cf. 1963: 29). A finales de noviembre de ese mismo año, aparece un caso raro y poco laudable, la situación era que el ya citado Fr. Antonio de San Isidro, «como Conde palatino había graduado y graduaba a muchos bachilleres y otros grados y dello redundaba notable daño a esta Universidad por quitalle los hijos y estudiantes que trabajaban» lo que además iba contra las órdenes reales, se pide impedir al citado fraile que lo vuelva a repetir, el claustro se lo prohibió, y el fraile ofreció cumplir, no vuelve a existir otra queja sobre el asunto (cf. 1963: 26).

El 26 de julio de 1568, Fr. Martín de Perea presenta solicitud para que se le dispensen los actos, pompas y propinas, y se le dé el grado de maestro en teología, lo cual se acepta (cf. 1963: 33). El 9 de agosto del mismo año, comienza a leer cátedra de artes Fr. Pedro Ruiz (cf. 1963: 34). El 7 de enero de 1570, comenzó a leer la cátedra de Sagrada Escritura Fr. Juan Adriano, a quien el 13 siguiente, en presencia del virrey Don Martín Enríquez, se le graduó de bachiller, licenciado y maestro en teología (cf. 1963: 35).

El 16 de noviembre de ese mismo año, se comisiona a Fr. Martín de Perea y Fr. Juan Adriano, para que redacten carta a su Majestad, a fin de que le paguen a la universidad lo que le deben. En el claustro pleno del 29 de marzo de 1571, se dispensa a Fr. Melchor de los Reyes el acto público y diez lecciones, para recibir el grado de bachiller en teología, dado que ha leído en las universidades de Sevilla, Alcalá de Henares, y México; el 20 de mayo siguiente se le otorga el doctorado (cf. 1963: 38).

Para el 26 de junio de 1572, el citado fraile tomaba posesión de la cátedra de prima de teología, protesta por el nombre de la cátedra el dominico Fr. Bartolomé de Ledesma, quien poseía otra con el mismo nombre, solicitando que la de Fr. Melchor se llamara de vísperas, y que se sometiera el caso a la Audiencia; se le hizo caso (cf. 1963: 40); y al final se le dio la razón. Por cierto, que para el 12 de diciembre de 1575, recibe Fr. Melchor pública alabanza por la lectura de su cátedra, muy doctamente, una hora entera, y a gusto de los oyentes (cf. 1963: 45-46).

Leyó hasta el 27 de marzo de 1578, en que pide permiso para dejar temporalmente su cátedra, por haber sido nombrado prior del convento de la capital; lo sustituyó Fr. Pedro de Agurto (cf. 1963: 49). Volvió Fr. Melchor a la cátedra, hasta que una década después, 2 de junio de 1587, de nueva cuenta ocupó el priorato de la capital, y se quejaron una parte de los alumnos de que no asistía puntualmente a clase, por lo que en vista de sus méritos se acordó darle



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

permiso por tres años, y convocar opositores para la sustitución (cf. 1963: 75). Finalmente su actividad universitaria se apaga con su vida, en el claustro del 9 de julio de 1593 se declara vacante su cátedra, a causa de su fallecimiento (cf. 1963: 87).

Por cierto, para darnos una idea de la influencia que tenían los agustinos en esta institución, baste a modo de ejemplo el claustro pleno del 29 de octubre de 1577, al que asistieron: Fr. Alonso de la Veracruz, Fr. Melchor de los Reyes, Fr. Martín de Perea, Fr. Juan Adriano, el doctor Fr. Agustín Farfán, y faltó por enfermedad el recién graduado Fr. Pedro de Agurto. El claustro lo conformaban 21 personas. En ese mismo claustro se comisionó a Fr. Martín de Perea, para que con otros tres doctores ventilaran la cuestión de los jesuitas, quienes querían integrar su colegio a la universidad para el estudio de la gramática y la retórica; asunto en el que no pudo ponerse de acuerdo el claustro (cf. 1963: 47-48).

En una lista de los doctores y maestros incorporados a la universidad, confeccionada el 24 de mayo de 1583, a los nombres de los agustinos arriba citados se debe añadir el de Fr. Dionisio de Zárate (cf. 1963: 59). También es relativamente frecuente la participación de agustinos en actos institucionales de otro tipo; así el 26 de agosto de 1584, se da noticia del fallecimiento del catedrático de prima de cánones doctor Damián Sedeño, cuyas exequias tuvieron lugar en la iglesia de San Agustín, donde se le enterró, en las honras predicó el provincial Fr. Pedro de Agurto, y presidió la misa Fr. Melchor de los Reyes, asistido por los doctores Juan de Salcedo, catedrático de decreto, y Fernando Ortiz de Hinojosa, catedrático de artes (cf. 1963: 68). El 15 de noviembre de 1589, se le encomendó a Fr. Juan Zapata el sermón con motivo de la fiesta de Santa Catarina, patrona de las artes.

El 4 de enero de 1590, se le encomendó a Fr. Diego de Soria, prior de San Agustín, el funeral del catedrático Fr. Diego Osorio (cf. 1963: 81-82). El 15 de

noviembre de 1595, se le encomienda la oración fúnebre por el doctor Gasco de Velasco, fiscal del Rey, al maestro Fr. Miguel de Sosa (cf. 1963: 91).

Para el 12 de junio de 1585 se forma la terna que examinaría a los alumnos de artes, conformada por el ya citado Ortiz de Hinojosa, y los hermanos agustinos Fr. Diego y Fr. Juan de Contreras (cf. 1963: 69). En el claustro del 19 de noviembre de 1586, Fr. Diego de Soria presentó solicitud para que se le incorporara como maestro en teología, sin pompa y gratis, por haberse graduado en la universidad de Lérida.

El claustro del 9 de diciembre comisionó a cuatro doctores, entre ellos a Fr. Melchor de los Reyes, para que estudiaran el caso en privado con el rector. Será hasta el claustro del 16 de diciembre, cuando se acuerde incorporarlo como licenciado y maestro; la ceremonia se efectuó hasta el 10 de enero de 1587 (cf. 1963: 72-74).

En ese mismo año, 4 de septiembre, se concedió la incorporación como maestro en teología, sin pompa, a Fr. Juan de Contreras. El 18 de noviembre se hizo lo propio con Fr. Juan Zapata. Y el 28 de diciembre, renunció a su cátedra de artes Fr. Juan de Contreras, tratado el asunto con el prior del convento Fr. Juan Adriano, respondió que la citada cátedra «el convento no la quería, por lo que se declaró vacante» (1963: 78).

En el siglo XVII encontramos varios rectores, cuando este cargo se abrió para los frailes, por orden del obispo- virrey Don Marcos Torres y Rueda, así que en 1648 y 1649, entró en el cargo Fr. Diego de los Ríos, por entonces prior del convento de San Agustín y confesor del Virrey. El 10 de noviembre de 1667 fue electo Fr. Marcelino de Solís y Haro, quien por cierto fue el primer cronista universitario (cf. Carreño, 1961: 314-316). Así mismo siguen apareciendo catedráticos, Esteban García nos menciona que Fr. Diego de Contreras obtuvo en el año 1609 la cátedra de Escri-

tura, en reñida oposición con el dominico Fr. Agustín Dávila, y el doctor Juan de Cervantes, arciano de la catedral (cf. García, 1997: 83-84). Cuando Fr. Diego fue promovido al arzobispado de Santo Domingo, la obtuvo Fr. Gonzalo de Hermsillo, quien la ganó en oposición al mercedario Fr. Luis de Cisneros, leyó la cátedra hasta que fue promovido como primer obispo de Guadiana en 1620 (cf. 1997: 127).

Por dificultades universitarias estará vacante la cátedra durante varios años, y en el interinato el virrey Marqués de Gelves, ordenó que leyese el maestro Fr. Bartolomé Pachó (cf. 1997: 207). En artes aparece Fr. Juan de Rueda, en 1689 y 1693, con cátedra temporal; y en teología el maestro Fr. Diego Velásquez de la Cadena, en 1670 como sustituto de la cátedra de prima, y ya como propietario en 1687. Diez años después, 1697, el maestro Fr. José de Torres, sustituye en la cátedra de prima de teología (cf. Pérez Puente, 1998: 43-44. 53).

Como podemos apreciar, parece ser que existe suficiente material archivístico que avale un estudio en el cual se descubra definitivamente el papel desempeñado por los agustinos en la Real y Pontificia Universidad de México.

4. EL COLEGIO DE SAN PABLO

Será nuevamente Fr. Alonso de la Veracruz, quien habiendo sido electo prior provincial por tercera vez, en el capítulo celebrado en el convento de Actopan el 30 de abril de 1575 (cf. Sicardo, 1996: 327), funde por el mes de agosto⁷, dice Grijalva, lo que será la máxima institución académica de los agustinos novohispanos durante toda la época colonial, el colegio de San Pablo, en la capital. La Orden había tomado recientemente posesión de la Parroquia el 30 de julio (cf. Jaramillo Escutia, 1993: 197, doc. 122), en medio de las protestas del arzobispo Don Pedro Moya de

Contreras, arreglándose la situación hasta diciembre de 1576 (cf. 1993: 205, doc. 132), aunque las protestas del prelado continuarán hasta 1582 (cf. 1993: 240, doc. 148). Para estas fechas ya se estarán tramitando los permisos correspondientes para la construcción del edificio definitivo del colegio (cf. 1996: 239, doc. 147). El colegio tenía capacidad para veinte estudiantes, pero no tenía patronos, así que se mantenía de limosnas, aunque el Provincial compró todos los solares de los alrededores para la huerta y hacer más edificios, lo que ya estaba funcionando en tiempo de Grijalva.

El primer rector y lector de teología fue Fr. Pedro de Agurto⁸, pero lo más importante fue la biblioteca que montó Veracruz, con los sesenta cajones de libros que había traído de España en 1573⁹; libros como afirma el Cronista:

«de todas facultades, de todas las Artes y lenguas, de que se tenía noticia», y después fue añadiendo todos los que llegaban a su conocimiento y no estaban en la biblioteca, además la adornó conforme al uso de la época: «con Mapas, Globos celestes y terrestres, astrolabios, orologios, Ballestillas, Planisferios, y al fin de todos aquellos instrumentos que sirven a las Artes Liberales» (Grijalva, 924: 483-485).

Sicardo en su afán de desvirtuar a Grijalva, quiere hacer aparecer al mismo Veracruz como primer rector, y a Agurto como vicerrector, pero hasta el siguiente capítulo, 1578, que es cuando encuentra las primeras anotaciones en el libro de provincia.

Al respecto se debe notar que en este libro

⁸ Se trata del Fraile criollo agustino más destacado del siglo XVI: Formó parte del primer grupo de alumnos en teología que se incorporó a la Real y Pontificia Universidad de México, donde se graduó de bachiller, y más tarde obtuvo el magisterio; fue el primer prior provincial criollo efectivo, o sea el primer nacido en el país que gobernó una Orden religiosa; será también el primer criollo nombrado obispo, para Cebú en las Islas Filipinas; y edita la primera obra de un nacido en América (cf. Casas García, 2006: 7-28).

⁷ Sicardo da como fecha exacta el 26 de agosto, pero señala además que ya en ese mismo mes, el día 6, el definitorio le había otorgado voto al prior en el capítulo provincial (cf. Sicardo, 1996: 245, nota 16).

⁹ Consta por cédula expedida el 23 de febrero de 1572 que el Rey le concede un apartamento de 12 toneladas en el barco que lo debía transportar de regreso, para los libros que traía (cf. Burrus, 1972: 282-283).



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

sólo se anotaban los capítulos provinciales y los definitorios, y nunca las fundaciones de conventos. Dicho esto, nos proporciona los nombres de esta segunda comunidad, donde Veracruz era el rector, Agurto el vicerrector, lector de teología Fr. Juan de San Sebastián, lector de Artes Fr. Juan Valdés, y ministro de la doctrina Fr. Juan de Santa Catalina. Entre los colegiales menciona algunos que después desempeñaron cargos importantes, como Fr. Miguel de Sosa provincial en ambas provincias de la Nueva España, Fr. Juan de Guzmán provincial en la de México, Fr. Diego de Contreras, provincial y arzobispo de Santo Domingo, estos tres entre los teólogos; y entre los filósofos: Fr. Diego del Águila provincial en Michoacán, Fr. Cristóbal de la Cruz provincial en México, Fr. Diego Delgadillo catedrático de escritura, Fr. Agustín de Carvajal asistente general en Roma y obispo de Panamá y Huamanga (cf. Sicardo, 1996: 245).

Es también Grijalva quien nos ha conservado los estatutos que el Provincial dictaminó para el colegio, normas rígidas porque obligaban bajo excomunión, y duraron veinte años, pone como causal que los religiosos allí residentes, no sólo debían ocuparse de la contemplación, como todos los frailes, sino también del estudio. Se debían observar por lo tanto, la más estricta disciplina y rigor de la Orden, tres días a la semana debían domar la carne con azotes, ayunos y silencio; siendo la comida y el vestido igual para todos. Exhorta a los superiores y lectores, que exijan más en cuanto a la santidad, que en lo que se refiere a la doctrina y erudición.

El oficio divino se debería recitar con todas las normas del ritual, en tres tiempos, por la mañana: prima, tercia, sexta y nona; hacia las dos de la tarde: Vísperas y completas, y obscureciendo cantaban las antífonas de Nuestra Señora, la meditación, a la que seguían los maitines y los laudes; a juicio del Rector, en las fiestas, estas dos partes del oficio se podrían rezar a media noche. Recomienda a los superiores provinciales futuros que envíen al colegio sólo

jóvenes de buenas costumbres y bien dotados intelectualmente, con amplio conocimiento de la lengua latina. Por lo mismo será el rector, el vicerrector, y los lectores, quienes conformen el tribunal que juzgue si los alumnos están aptos en el latín, en las artes, y en la teología.

En lo que podríamos llamar método académico, insiste mucho en que fuera de las horas dedicadas a las lecciones, los alumnos aprovechen el tiempo en argüirse entre sí, tanto en artes como en teología; y que además en los domingos y fiestas se organicen lo que él llama conclusiones, sustentadas por los mismos alumnos, a las que pueden invitar a teólogos y alumnos de otras órdenes; esto lo considera la razón por la cual se fundó y erigió el colegio, por lo cual el rector debe estar muy atento para que así funcione.

Bajo obediencia y excomunión prohíbe que algún fraile o seglar español, coma o cene en el colegio, pero sí se puede atender con alguna colación a las visitas; de igual manera se prohíbe que duerman; y sólo para la fiesta de Corpus, San Agustín, y San Pablo se permiten invitados a la mesa. Bajo las mismas penas, y ni con permiso del Rector, que no lo puede dar, se prohíbe que algún colegial pueda salir a la calle, y entrar en casas de religiosos o seglares, exceptuando el palacio virreinal, cuando el hermano sea llamado, y las escuelas, donde pueden asistir a escuchar lecciones o conclusiones. Se puede asistir también a las procesiones, a los sermones, a las bibliotecas y a las librerías, y al convento de San Agustín en las fiestas, eso sí sabiendo que deben regresar antes de las cinco de la tarde, y que a las ocho de la noche se cierra la portería, después sólo podrán salir quienes acudan a emergencias pastorales. Por último les encarecía el aprendizaje de alguna lengua indígena (cf. Grijalva, 1924: 485-491).

Como podemos apreciar nada se dice sobre los estudios, y consecuentemente nada sabemos de autores y textos, sin embargo por unos consejos que

Veracruz daba a sus alumnos como última enseñanza al terminar la teología, nos podemos dar cuenta del contenido de los estudios. Se palpa que todo giraba en torno a Santo Tomás de Aquino y su *Summa Theologiae*, porque recomienda que para todos los asuntos en los que debieran tratar o juzgar lo consulten como a la fuente; se apoyen igualmente en Cayetano¹⁰, sobre todo en su *Summa*, para la cuestión de las excomuniones, «y sea muy frecuente para tenerlas en la memoria». Otra vertiente importante era el derecho canónico, para lo que recomienda las decretales¹¹ y las clementinas¹². Para cuestiones más prácticas recurran a Adriano¹³ en el cuarto y en sus *quodlibetos*¹⁴; para la vida

10 Tomás de Vio, mejor conocido como Cayetano, por el lugar de su nacimiento: Gaeta, 1468-1534, fraile dominico que llegó a ser Cardenal en 1517; fue sin duda el mayor teólogo católico en el momento en que surge el luteranismo, por lo que fue escogido como el miembro de la Curia Romana más adecuado para entrevistarse con el fraile agustino rebelde, 1518-19. Es uno de los mayores comentaristas de Santo Tomás de Aquino, de sus 82 obras teológicas tiene una dedicada a las excomuniones: *De effectu excommunicationis*, Augsburgo, 1518; pero Veracruz recomienda su comentario a la *Summa del Angélico: Commentarii in primam partem Summae Theologiae S. Thomae de Aquino*, editada en Roma en 1507 (cf. Mandonnet, 1932: cols. 1313-1324).

11 Este texto fundamental para el derecho canónico latino: *Decretalium Gregorii IX Compilatio*, el papa Gregorio encargó su compilación a Fr. Raimundo de Peñafort en 1230, se trata de una obra que resume la legislación pontificia anterior, dispuesta en cinco obras, por eso a esta se le llama la sexta; Raimundo tuvo listo el trabajo en 1234, fue promulgado con la bula: *Rex pacificus*, en septiembre de ese año (cf. Espasa-Calpe, 1964: 1243).

12 Este texto se refiere a la obra de Clemente V, 1305-14, quien se propuso reunir las constituciones dadas por él, sobre todo las aprobadas por el concilio de Vienne. Fueron promulgadas el 21 de marzo de 1313, pero Clemente no las remitió a las universidades, porque le pareció que el texto podía mejorarse; será su sucesor Juan XXII quien lo haga en noviembre de 1317, con la bula: *Quoniam nulla*, enviándolas a las universidades de Bolonia y París (cf. Espasa-Calpe, 1958: 823-824).

13 Se trata de Adriano de Utrecht, 1459-1523, preceptor de Carlos V, quien fue elegido Papa, 1522-23, dos son sus obras recomendadas: *Quaestiones quodlibeticae*, editada en Lovaina en 1515. *Quaestiones in quartum sententiarum praesertim circa sacramenta*, editada también en Lovaina en 1516 (cf. Forget, 1930: cols. 459-461).

14 Estos textos que se pueden traducir como disputas o cuestiones sobre cualquier cosa; designaban en la teología escolástica medieval una clase de ejercicios caracterizados por la ausencia de un plan. Debemos constatar que la disputa tuvo gran importancia en el método escolástico, con eso llegó a su cumbre en la edad de oro, y con su abuso llegó también a la decadencia. Se trata de un método usado en todas las universidades; por lo que se publicaron las de muchos autores: Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura, Duns Escoto, Egidio Romano, etc. Veracruz recomienda las arriba citadas de Adriano (cf. Espasa-Calpe, 1958: 1504).

espiritual deben seguir a Ricardo de San Víctor¹⁵, «y para imitaciones de los santos, y aprovechamiento en el estado que tenemos de religiosos» las vidas de los «Padres del yermo y á Casiano¹⁶»; y ya como complemento “para saber historias y antigüedades”, la Ciudad de Dios de San Agustín con el comentario de Luis Vives (cf. Grijalva, 1924: 495)¹⁷.

En este colegio de San Pablo no estudiarán todos los agustinos, sino sólo los de mayores luces, como era la idea del fundador, había otros conventos donde se enseñaban la filosofía y la teología, según los iban señalando los capítulos provinciales, sólo que por carencia de archivos no se pueden ir identificando, así por ejemplo se sabe que el mártir del Japón, el beato Bartolomé Gutiérrez, hizo sus estudios en Yuriria (cf. Basalenque, 1963: 131; Escobar, 1924: 594-595). Este colegio funcionará durante toda la época colonial, y estará operante hasta el año 1860 en que aparece nombrado el último Rector (cf. Ruiz Zabala, 1984: 358); año también en que se dictaron las leyes de reforma, y todos los conventos de frailes fueron confiscados por el estado.

15 Este autor, discípulo de Hugo de San Víctor, prior de esa abadía parisina, muere el 10 de marzo de 1173. Prolífico autor teológico medieval, dentro de sus escritos lo hicieron famoso los que se refieren a la vida ascética y mística, el más estudiado y citado hasta la actualidad se llama: *De gratia contemplationis*, el cual es un tratado sobre la contemplación (cf. Fritz, 1937: cols. 2676-2677).

16 Juan Casiano, 360-435, monje en Belén, recorre con su compañero Germán los monasterios de Palestina y el desierto de la Tebaida; amigo de San Juan Crisóstomo, lo defiende en Roma, y a su caída se recluye en Marsella, donde se convirtió en el legislador y cronista de la vida monástica del sur de la Galia. Tiene dos obras muy importantes para la vida monástica: *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis Libri XII*, (PL 49, col. 53-476). La primera parte en cuatro libros, contiene los preceptos de la vida monástica, apoyados con ejemplos que el autor había encontrado en sus viajes, o tomados de las memorias de los monasterios. La segunda de corte moral, trata sobre los ocho pecados capitales de los que los monjes deben precaverse. *Collationes XXIV*, (PL 49, col. 477-1328). Es como un suplemento del primero, en él cuenta sus experiencias con los Solitarios de la Tebaida. Ambas obras alcanzaron gran popularidad en el medio eclesiástico contemporáneo; San Benito prescribe para sus monasterios la lectura de las *Collationes*, y San Agustín recomienda a sus monjes consultar las *Instituciones* (cf. Godet, 1932: cols. 1823-26).

17 Juan Luis Vives, Valencia: 6 de marzo de 1492 – Brujas: 6 de mayo de 1540. Es el mayor de los humanistas españoles, escribió su comentario a la Ciudad de Dios en 1521, por instigación de Erasmo, con quien estaba editando las obras del Padre de la Iglesia. Sus comentarios fueron publicados en Basilea en 1522 (cf. Espasa-Calpe, 1958: 712-715).



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

5. LA PROVINCIA DE SAN NICOLÁS DE TOLENTINO DE MICHOACÁN

Esta provincia se fundó el 17 de marzo de 1602, después de varios años de vicisitudes, porque la razón de fondo para tal separación había sido el liderazgo que los criollos estaban ejerciendo en la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de México; por esta circunstancia, aun cuando en un principio eran más peninsulares que criollos, y que admitieron a la provincia a cuantos chinos se aparecían, estos chinos eran los frailes peninsulares que iban dirigidos a misionar en Filipinas y que por diversos motivos optaban por quedarse en Nueva España, provocando un grave problema ante las autoridades regias; la razón para aprovecharse de estos prófugos era que el territorio de Michoacán estaba alejado de las rutas migratorias, con lo que llegaban pocas familias españolas con hijos que pudieran aspirar a la vida religiosa, por tal motivo en poco tiempo, de nueva cuenta, los frailes peninsulares eran minoría, y se estableció la ley de alternativa más rígida de entre todas las instituciones religiosas novohispanas, pues no sólo se debían alternar en los puestos de gobierno provincial los criollos y los peninsulares, sino incluso en todos los prioratos, y además en el ingreso al noviciado, por lo que se ordenaba cerrarlo para los criollos hasta que se igualaran las partes, aunque de hecho, aceptarían tantos criollos cuanto peninsulares, pero en breve tiempo tuvieron que acudir a las cláusulas de excepción admitiendo sólo criollos, aunque pocos en número, lo máximo seis por periodo provincialicio (cf. Jaramillo Escutia, 1991: 152-170)¹⁸. Esto como es lógico suponer va a afectar la cuestión de los estudios, y duró toda la época colonial.

El 15 de marzo de 1602, daba finalmente su consentimiento el virrey Conde de Monterrey para la división de las provincias agustinas, pero recomendando al ejecutor de la misma Fr. Miguel de Sosa,

que dejara asentado un lugar para los estudios de la nueva provincia, él sugería el mismo colegio de San Pablo de la capital, donde debían tener estudiantes los de la nueva provincia (cf. APAMI, L. P., III: 185r). La razón era que en Michoacán no veía el Virrey donde pudieran prepararse los religiosos. Efectivamente no será fácil para la nueva provincia organizar sus estudios, pues se quedó con menos personal del que se imaginaban, tanto que debieron ir a invitar a Fr. Diego Basalenque quien se encontraba en Ixmiquilpan enseñando gramática, para que se trasladara a Michoacán a la docencia de estudios mayores, es decir artes y teología (cf. Salguero, 1761: 24). Él será el primer lector, porque los primeros maestros se crearon con la patente de fundación previa a la definitiva, y fueron Fr. Diego de Villarubia, y Fr. Juan Morillo (cf. Jaramillo Escutia, 1991: 6, nota 18). Estos magisterios florecerán rápidamente, pues el capítulo intermedio de Charo en 1615, aceptaba como maestro al provincial Fr. Juan Caballero, en lugar del difunto Fr. Pedro de Castroverde (APAMI, L. P., II: 8r).

Los conventos donde se establecieron los estudios fueron tres: Valladolid, Cuitzeo, y Yuriria; no se dirán cuales estudios se impartían en cada cual porque los encontramos indistintamente, el capítulo arriba citado pone la gramática en Yuriria, y no dice el lugar de los estudios mayores. El visitador general Fr. Martín de Aragón, en el capítulo provincial de 1620, donde proclamará sus edictos de visita, confirmará lo así establecido, añadiendo que la filosofía se imparta en dos años, y la teología en tres, los lectores deben ser letrados y virtuosos; así mismo ordena que durante los cinco años de estudios mayores, todos los domingos y días festivos se les imparta una hora de lenguas nativas, para que salgan sabiendo administrar a los Indígenas.

Así mismo señala, en conformidad con una patente del prior general Fr. Hipólito de Ravena, que para ser maestro numerario se debe haber leído, al menos doce años, y sin este requisito, bajo obediencia y excomunión, ninguno puede optar por tal

título. Bajo las mismas penas, ningún religioso podrá pedir magisterio supernumerario, sin los años de lectura correspondiente, y manifestando a su Santidad el acta provincial donde se solicita tal título, y diciéndole el número de maestros supernumerarios existentes en la provincia, y si se concede el magisterio faltando a estos requisitos, se tomará como falso, y quedará impedido de obtenerlo algún día por haber caído en excomunión; y los que se valgan de seglares para obtener tal magisterio, quedan automáticamente incapaces de obtenerlo por motu proprio de Paulo V (cf. APAMI, L. P., II: 46v-47r).

Las medidas eran tales porque hacían falta, y podríamos afirmar que de poco sirvieron, en breve tiempo se tienen diversas solicitudes, y es que como maestros supernumerarios ya se gozaban ciertos privilegios superiores a los de los lectores, y así podían esperar tranquilamente que hubiera vacante entre los senarios. El 31 de mayo de 1621 se acepta como maestro supernumerario de la provincia a Fr. Pedro Zamudio, quien había obtenido un breve de Paulo V, que lo hacía maestro para toda la Orden.

El 10 de octubre del mismo año, se presentan dos breves sobre lo mismo, que amparan a Fr. Agustín Hurtado y Fr. Rodrigo Vázquez, estos se enviarán al asistente español en Roma Fr. Alonso de Castro para que los revise, por haber ya pedido todos los magisterios del año (cf. APAMI, L. P., II: 61v-62r). Menos de dos años después ya estaba Fr. Agustín entre los maestros de número, 25 de enero de 1623 (cf. APAMI, L. P., II: 66r); a pesar de que tenía menos antigüedad que Fr. Pedro de Aguirre, pero este no lo impugnó a su debido tiempo, y se quedó como supernumerario hasta la siguiente vacante (cf. APAMI, L. P., II: 77v-78r), será el 15 de diciembre de 1627, cuando pueda entrar al número senario (cf. APAMI, L. P., II, 91r). Fr. Rodrigo tardará un poco más, pues será hasta el 2 de agosto de 1628, cuando haga la petición para entrar en el número senario, por muerte del M. Fr. Juan Caballero, obviamente el Provincial lo acepta y lo declara como tal (cf. APAMI, L. P., II:

92rv). Un ejemplo claro del poco caso que le hicieron a los mandatos del visitador, es el magisterio del definidor Fr. Diego Magdaleno, venerable por otros motivos, de quien narra Basalenque, que nunca leyó, sino que se la pasó administrando las haciendas de los distintos conventos donde la obediencia lo mandaba (cf. Basalenque, 1963: 410-413); presenta una solicitud el 2 de julio de 1626, donde en base a la copia de una patente del prior general Fr. Jerónimo de Ghattis, dada en Madrid el 26 de enero de ese mismo año, que lo hacía maestro supernumerario, pedía se le admitiera como tal y se señalara quien le diera el grado; el Provincial M. Fr. Agustín Hurtado aceptó su solicitud, y señaló a su hermano el maestro Fr. Juan de Liébana, para que le diera el grado, con una limitante, que se esperara para graduarse hasta que llegaran los originales (cf. APAMI, L. P., II: 81r-82v).

En el capítulo provincial de 1626, se acuerda que como no todos los lectores de estudios mayores pueden obtener el magisterio, y es justo honrarlos para que continúen sus lecturas, cuando ya hayan leído sus doce años, se llamarán lectores jubilados, y gozarán de todos los privilegios como los lectores actuales, «en cuanto seguir el choro y a decir por el convento tres misas cada semana» (APAMI, L. P., II: 79r).

Los estudios en la Provincia iban viento en popa, con las vocaciones de criollos que continuamente ingresaban; Basalenque nos describe su periodo, 1623-26, como aquel en que: «Hubo estudios de Gramática, de Artes y Teología; y al Intermedio se puso segundo curso de Artes, y fue la primera y última vez que se han puesto dos cursos de Artes en un trienio, y se pudo hacer porque estaba el noviciado lleno de mozos hábiles, que no se daba el hábito, sino al que sabía la Gramática, y así florecieron los estudios, y con su compañía el coro» (1963: 363). Todavía el capítulo intermedio del 1 de noviembre de 1627, pone el estudio de artes en Cuitzeo, con Fr. Diego de Sosa como lector y Fr. Pedro Salguero como maestro de estudiantes; la teología se abrió en Yuriria, con tres

18 Para la cuestión de la fundación, 1-10. Para el asunto de los chinos, 152-170. Sobre la alternativa, 187-259.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

lectores Fr. Diego de Urrutia, Fr. Bernardo de Alarcón y Fr. Bartolomé Hilario de Orduña (cf. APAMI, L. P., II: 89v). Pero se llegó la cuestión de la alternativa, en el definitorio celebrado en Valladolid, el 9 de mayo de 1627, se presentó el breve: *Provisionis Nostrae*, de Urbano VIII, 24 de septiembre de 1625, ordenando la citada ley, pero para nuestro asunto es más importante la patente generalicia que acompañaba al breve, dada por el prior general Fr. Jerónimo de Ghattis el 21 de enero de 1626, donde para dar pleno cumplimiento a la alternativa, y para balancear ambos bandos en disputa, manda que no se admita al hábito, es decir al noviciado, a los criollos hasta que no se empareje el número de frailes en ambas parcialidades (cf. Jaramillo Escutia, 1991: 191).

Esta, en teoría, era una medida prudente para que se terminaran de una vez por todas las disputas entre las parcialidades, sólo que fue catastrófica para los estudios, pues las vocaciones peninsulares no llegaban, tanto que hubo peligro de que al no haber a quien enseñar, no se cumplieran los requisitos indispensables para el magisterio, y así el capítulo provincial de 1637, señala al convento Valladolid para la teología, y al de Yuriria para las artes, con sus respectivos lectores, Fr. Pedro Salguero para lo primero, y Fr. Lorenzo Morán para lo segundo, pero como estudiantes aparecen frailes que ya eran sacerdotes, quienes repetían los cursos sólo para que los lectores pudieran cumplir sus años de docencia (cf. APAMI, L. P., III: 5r). Lo mismo sucede en el capítulo de 1640, 28 de abril, donde ya todos los estudiantes se concentran en Valladolid, con la novedad de que por primera vez aparece un lector de moral, Fr. Hernando de Vera, quien por cierto debe también leerles la materia al resto de los conventuales.

Además se pide el magisterio, tras haber leído doce años, para los criollos Fr. Diego de Sosa y Fr. Bernardo de Alarcón, y para los peninsulares Fr. Lorenzo Morán y Fr. Juan de Castro, pero aclarando que sobre todo se conceda a los primeros, porque la parcialidad de los criollos está actualmente en desventaja; lo que

quiere decir que también en esto querían implementar una cierta alternativa. Eso sí, también se pide al Prior General que impetere del Papa una dispensa para que se puedan admitir en dos trienios doce criollos, para la utilidad espiritual y temporal de la Provincia, porque de España llegan pocos mancebos con ánimo de hacerse religiosos, con lo que no se podrán igualar las parcialidades para la alternativa, y en consecuencia van disminuyendo las comunidades y los estudios (cf. APAMI, L. P., III: 17v-18v). La situación magisterial la consideraban tan grave, que en un definitorio tenido en Yuriria, 19 de junio de 1640, se atreven a pedir el magisterio para Fr. Francisco de Cantillana, a la sazón secretario de provincia, quien sólo había leído seis años, después se le había ocupado como prior en una de las principales casas, y en negocios de consideración, dando con ello muestras de su virtud (cf. APAMI, L. P., III: 22v-23r). Ocho años después, 13 de junio de 1648, con la anuencia del Prior General, se admitía a Fr. Francisco como maestro senario (cf. APAMI, L. P., III: 45v).

Las circunstancias se agravaron tanto, que ya para el capítulo intermedio de 1641, celebrado en Charo el 1 de noviembre, se aprueba en la práctica terminar con la alternativa para el noviciado, precisamente por cuestiones de estudios; interpretan una cláusula de la alternativa, donde se permite recibir personas de la parte mayoritaria, con «una de tres calidades»: servicio del Señor, honra de la Religión, o «Commodo» para la Provincia, esto lo describen así: «declaramos ser commodo y útil... para servir al convento, seguir la comunidad de Maitines y sustentar los estudios que hoy actualmente están pereciendo»; con lo que se está deslustrando la Provincia, disminuyendo el número de afiliados, y sin pedir el hábito sujetos de España, ni con las diligencias que se han hecho.

Por lo tanto, con las condiciones de las constituciones y no de otra manera, se admita al hábito a cuatro o seis criollos, y si llegan españoles también se admitan (cf. APAMI, L. P., III: 25v-26r).

La situación no había mejorado para 1647, ya que en el capítulo intermedio se siguen nombrando lectores, pero también se siguen nombrando sacerdotes entre los estudiantes (cf. APAMI, L. P., III: 45r). Así se continuará por largo tiempo, importando más el crédito o la categoría que a la Provincia daban los magisterios, porque los estudiantes se podían sustituir con sacerdotes que repitieran sus estudios. Como la alternativa se terminó con la expulsión de los españoles implementada por el presidente Don Vicente Guerrero, saquemos las conclusiones de esta situación.

6. LOS MAGISTERIOS EN LAS PROVINCIAS NOVOHISPANAS

Antes de pasar a otro asunto, quiero aclarar el currículo académico en la Orden de San Agustín. Dentro de los estudios generalicios, es decir los que caían bajo la explícita dirección del Prior General, los cuales nunca existieron en Nueva España, se escogían los frailes más aventajados para que durante al menos tres años se prepararan para la tarea de lectores; una vez que conseguían la promoción, la cual se hacía por el Prior General, venía el tiempo de la lectura, que en Nueva España se ajustó a doce años; este es propiamente el tiempo de la docencia, terminado el cual y mientras se le promueve al grado de Maestro, que será el culmen del currículo, se llaman Presentados; posteriormente será nuevamente el Prior General quien promueva al magisterio, dando sólo la venia, para que el escogido pueda graduarse en alguna universidad pontificia (cf. COFESA, 1625: 222-223). Tras esto podríamos afirmar que el Maestro será un cargo netamente honorífico, porque tras su admisión se gozaban todo un cúmulo de privilegios, por lo cual va a ser muy apetecible, y no se impartía ninguna lección, casi diríamos que era la jubilación.

En la provincia del Santísimo Nombre de Jesús, será hasta el 11 de mayo de 1573, por una patente del prior general Fr. Tadeo de Perusa, dada en

Sevilla, donde se encontraba en visita, cuando se nombren los primeros maestros para la provincia: Fr. Martín de Perea, Fr. Juan Adriano, y Fr. Melchor de los Reyes, como ellos ejercían públicamente la cátedra en la Real y Pontificia Universidad, no les exigió nada; pero para el futuro los maestros deben graduarse en la universidad de México, y su número no excederá a seis, el famoso número senario, y serán propuestos por el definitorio o el capítulo provincial (cf. Sicardo, 1996: 229; 351-352).

Este será el caso de Fr. Pedro de Agurto, quien fue promovido por patente del mismo Prior General el 6 de noviembre de 1575, con esto se presentó en la universidad de México el 22 de octubre de 1577, y se graduó el 29 de octubre del mismo año (cf. Casas García, 2006: 11). Esto no ocurría en la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán, donde con el pretexto de que ahí no había universidad, se decidió reducir la graduación a la defensa de algunos puntos escogidos y su correspondiente argumentación por los maestros ya graduados, o por los lectores en acto.

En estas circunstancias hubo maestros, que salvo esta excepción universitaria, cubrieron todo el currículo correspondiente, es decir leyeron sus doce años, presentaron su solicitud al definitorio o al capítulo, se realizó el correspondiente trámite ante el Prior General, y se graduaron. Tal es el caso de Fr. Diego Basalenque quien al dividirse las provincias, fue buscado específicamente para que se incorporara a la de Michoacán a fin de que leyera artes y teología (cf. Salguero, 1761: 24); efectivamente ejerció la docencia durante doce años en los cuales dio tres cursos de artes y cuatro y medio de teología¹⁹; por lo cual el capítulo provincial de 1617 pide su magisterio al Prior General (cf. APAMI, L. P., II: 17 r); este aprueba todos los actos capitulares, y se da por aprobada tal solicitud, por lo que el capítulo intermedio de 1618, lo admite como tal, y lo pone en primer lugar para la

¹⁹ Tal consta por testimonio del Definitorio, dada el 28 de marzo de 1620 (cf. APAMI, L. P., II: 56v).



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

primera vacante que se produzca del número senario (cf. APAMI, L. P., II: 32v). Para ese entonces los seis maestros de número en la provincia de Michoacán eran por orden de antigüedad: Fr. Diego de Villarrubia, Fr. Francisco Morante, Fr. Martín de Vergara, Fr. Diego de la Fuente, Fr. Juan de Liébana, y Fr. Pedro de Castroverde (cf. APAMI, L. P., II: 2v). Por lo tanto cuando murió el primero, que fue Fr. Francisco Morante, + 14 de abril de 1621, Basalencque hace la petición respectiva y es admitido como maestro de número (cf. APAMI, L. P., II: 60v-61r). Para entonces era el prior de Valladolid, y los actos de graduación duraron tres días enteros, le arguyeron el P. Maestro Fr. Luis de Herrera, que debió ser de otra Orden, y los lectores Fr. Juan Vicente y Fr. Antonio de Cárdenas (cf. Salguero, 1761: 33).

Habrán sin embargo otros casos, menos normales, y algunos totalmente anormales de frailes que nunca se dignaron ocupar una cátedra y sólo les importaban los privilegios que este título daba. Esto lo ejemplificaré con personal de Michoacán que es donde tenemos material archivístico, pero sin duda se dieron en ambas provincias. Quizás el caso más significativo sea el de Fr. Marcos Alfaro, este fraile aunque ocupó algunos puestos de responsabilidad, sin embargo era bastante conflictivo, y casi siempre se salía con la suya.

En el defensorio celebrado el 8 de agosto de 1618, a petición del provincial Fr. Martín de Vergara, suspende de sus funciones al citado fraile, en acto prior de Cuitzeo, al cumplirse los noventa días para defenderse; al día siguiente se realiza el proceso en ausencia, y como lo encontraron culpable, de no rezar maitines a media noche en un convento de comunidad, de no cerrar las puertas conventuales a las ocho de la noche, de mala administración con un gasto de más de 5.000 pesos, que no invirtió ni en haciendas, ni en sacristía, con lo que había peligro de quiebra conventual; de haber matado casi 200 vacas desobedeciendo las actas de provincia y las órdenes de los virreyes, etc. se le destituye del priorato,

y se le priva durante tres años de voz activa y pasiva, sin poder desempeñar ningún cargo²⁰. Ni tardo ni perezoso, parte a la Península Ibérica y a Roma, donde además de arreglar sus asuntos, consigue un breve de Gregorio XV donde le nombra maestro supernumerario, el defensorio lo recibe el 11 de abril de 1624, lo acepta, y decide que las palabras: «previo examen riguroso, se entiendan como en otros buletos de semejantes magisterios se han entendido, que baste y sea suficiente tener una lección de teología a la cual se hallen dos o tres padres maestros de la provincia» quienes arguyéndolo le podrán dar el grado, el maestro que él escoja, de quien también recibirá los documentos testimoniales (APAMI, L. P., II: 72V-73r).

Dos meses después en Tiripetío, 20 de junio de 1624, tiene lugar la recepción magisterial de Fr. Marcos, tuvo una lección de Teología, y le arguyeron los maestros Fr. Juan de Liébana y Fr. Agustín Hurtado, después de lo cual el provincial Fr. Diego Basalencque le otorgó el grado, «y desde este día entra a gozar de las essenssiones y preeminencias que rezan las letras apostólicas» (APAMI, L. P., II: 73r).

Habrán otros frailes menos afortunados, que aunque se hubieran desempeñado en la docencia, no les sería fácil alcanzar el magisterio, como Fr. Antonio de Cárdenas, quien a pesar de haber leído y estar leyendo artes y teología, «sin que la provincia le haya podido honrar», dice el capítulo provincial de 1623, y aunque ya el Prior General le había enviado permiso para graduarse en una universidad aprobada, «el grado en esta tierra cuesta más de tres mil pesos», además de que en Michoacán no hay universidad, por lo que se pide de nueva cuenta al General un magisterio de la Orden para Fr. Antonio (APAMI, L. P., II: 68v). En el capítulo de 1626, se le declara lector jubilado (cf. APAMI, L. P., II: 79r).

²⁰ Además pesaba sobre él la fuerte sospecha de que había procurado que el Rey quitara la limosna del vino y el aceite a la provincia, por lo que lo amenazaron con declararlo reo de alta traición (cf. APAMI, L. P., II: 29v-32r).

Pocos meses después, 6 de julio, presenta solicitud al Provincial, consignando copia de una patente enviada desde Madrid, 26 de enero de 1626, por la que se le permite entrar al gremio de los maestros supernumerarios; el mismo día accede el Provincial a sus deseos, pudiendo gozar de todos sus privilegios en cuanto se gradúe (cf. APAMI, L. P., II: 82v-84v).

CONCLUSIONES.-

Como se ha podido apreciar, los agustinos en cuanto llegan a la Nueva España, atraen sus vocaciones dentro de los primeros criollos, por cierto los hijos de los conquistadores vieron en ellos una buena opción para sus vidas, de aquí que de inmediato se dieron a la tarea de buscar profesores que les enseñaran las ciencias eclesiásticas, y para ello comisionaron al Padre Venerable Fr. Francisco de la Cruz, quien buscó en ambientes académicos y encontró a Alonso Gutiérrez, quien se convertirá en el alma de todo el proceso inicial. Con el tiempo, destacan en la enseñanza universitaria, y también fundan su propio colegio, el de San Pablo, centro del saber agustino novohispano.

Ahora bien, una situación conectada con la educación son los maestros, título de los jubilados en el magisterio, puesto que mientras estaban desempeñando su labor académica sólo eran lectores, quienes se jubilaban a los doce años de enseñanza, para vivir de las rentas que les permitía la vida común hasta que murieran. El título magisterial era muy apetecido por tener anejos una serie de privilegios que en su lugar se detallan, y que verdaderamente marginaban al fraile de la vida común, por lo cual era ambicionado no sólo por quienes habían ejercido la cátedra, sino también por quienes deseando los privilegios lo conseguían por otros caminos, algunos muy tortuosos.

No en balde, el Prior General redujo el número máximo de maestros a seis, para que no causaran

detrimento a la vida común; y como el título era de por vida, quienes ya habían terminado su docencia pasaban a la categoría de presentados, hasta que hubiera lugar dentro del número senario.

Este proceder va a ir en detrimento de la vida académica provincial, pues curiosamente, brillan los agustinos en el siglo XVI, menos en el XVII, y ya nada en el XVIII; en el primer siglo tenemos muchas obras de primera categoría teológica, lingüística, y hasta médica; del segundo sobresalen las crónicas; y del tercero sólo quedan sermones. Esto coincide plenamente con lo antes expresado, pues en el XVIII aparecen los magisterios por púlpito.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

BIBLIOGRAFÍA

- AGURTO, FR. P. DE (2006). Tratado para que se administrasen los sacramentos de la Santa Eucaristía y Extremaunción a los Indios de esta Nueva España. México. OALA.
- ÁLVAREZ GUTIÉRREZ, L. (1978). El movimiento observante agustiniano en España y su culminación en tiempo de los Reyes Católicos. Roma. Analecta Augustiniana (= Studia Augustiniana Historica, 6).
- APAMI. Archivo de la Provincia Agustina de Michoacán.
- BASALENQUE, D. (1963). Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del Orden de N. P. S. Agustín. México. Jus, 3ª ed.
- BURRUS, E. J. (1972) The writings of Alonso de la Veracruz, t. V. Rome-St. Louis Mo. Jesuit Historical Institute-St. Louis University.
- BURRUS, E. J. (1968). «Introduction»: The writings of Alonso de la Veracruz, t. II. Rome- St. Louis Mo. Jesuit Historical Institute-St. Louis University, 7-90
- CARREÑO, A. M. (1961). La Real y Pontificia Universidad de México. 1536-1865. México. UNAM.
- CARREÑO, A. M. (1963). Efemérides de la Real y Pontificia Universidad de México, según sus libros de claustros, t. I. México. UNAM.
- CASAS GARCÍA, J. C. (2006). «Introducción»: Agurto, 2006: 7-28.
- CASTRO SEOANE, J. Y SANLES MARTÍNEZ, R. (1977). «Aviamento y catálogo de misioneros a Indias y Filipinas en el siglo XVI. Según los libros de la casa de la contratación»: *Missionalia Hispánica*, 34, xxx (poner páginas del artículo, si es posible).
- CEREZO DE DIEGO, P. (1985). Alonso de Veracruz y el derecho de gentes. México. Porrúa.
- COFESA (1625). *Constitutiones Ordinis Fratrum Eremitarum Sancti Augustini*. Romae. CUEVAS, M. (1928). Historia de la Iglesia en México, t. II. El Paso/Texas. *Revista Católica*.
- DE GHELLINCK, J. (1935). «Pierre Lombard»: *Dictionnaire de Theologie Catholique*, XII. Paris. Letouzey et Ané edition, cols. 1941.1961
- ENNIS, A. J. (1986). Augustinian religious professions in sixteenth century México. A study of the earliest records of Augustinian friars professed in the new world. Villanova. Villanova University (= *Cassiciacum*, X).
- ESCOBAR, FRAY M. DE (1924). *Americana Thebaida. Vitas Patrum de los religiosos heremitas de N. P. San Agustín de la Provincia de S. Nicolás Tolentino de Michoacán*. México.
- ESPASA-CALPE (1958). *Enciclopedia Universal Ilustrada. Europeo-Americana*, t. XIII. Madrid. Espasa-Calpe.
- ESPASA-CALPE (1964). *Enciclopedia Universal Ilustrada. Europeo-Americana*, t. XVII. Madrid. Espasa-Calpe.
- FORGET, J. (1930). «Adrien VI»: *Dictionnaire de Theologie Catholique*, t. I/1. Paris. Letouzey et Ané edition, cols. 459-461.
- FRITZ. G. (1937). «Richard de Saint Victor»: *Dictionnaire de Theologie Catholique*, t. XIII/2. Paris. Letouzey et Ané edition, cols. 2676-2677.
- GARCÍA, E. (1997). Libro quinto. Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de México [cur. Roberto Jaramillo Escutia]. México. OALA.
- GODET, P. (1932). «Cassien Jean»: *Dictionnaire de Theologie Catholique*, t. II/2. Paris. Letouzey et Ané edition, cols. 1823-1826.
- GRIJALVA, J. DE (1924). Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las Provincias de la Nueva España. México. Imprenta Victoria, 2ª ed.
- HEREDIA CORREA, R. (2004). «Semblanza biográfica»: FRAY ALONSO DE LA VERACRUZ (2004). Sobre el dominio de los indios y la guerra justa. México, UNAM, 25-38.
- HERRERA, T. DE (1644). *Alphabetum Augustinianum*, t. II. Matriti. Typis Gregorii Rodríguez.
- JARAMILLO ESCUTIA, R. (1989). «Las profesiones agustinas del siglo XVI en México: Morelia y Guadalupe»: *Archivo Agustino*, 73, 191-202.
- JARAMILLO ESCUTIA, R. (1991). Los Agustinos de Michoacán. 1602-1652. La difícil formación de una provincia. México. Porrúa.
- JARAMILLO ESCUTIA, R. (ED.) (1993). *Monumenta Historica Mexicana. Seculum XVI: Documenta edita*, t. I. México. OALA.
- MANDONNET, P. (1932). «Cajetan»: *Dictionnaire de Theologie Catholique*, t. II/2. Paris. Letouzey et Ané edition, cols. 1313-1324.
- MERLIN, N. (1925). «Gilles de Rome»: *Dictionnaire de Theologie Catholique*, VI. Paris. Letouzey et Ané edition, cols. 1358-65.
- PÉREZ PUENTE, L. (1998). «Catedráticos universitarios. Anexo: Índice de catedráticos del siglo XVII»: *De Maestros y Discípulos*. México. Siglos XVI-XIX [coord. Leticia Pérez Puente]. México. UNAM (= La Real Universidad de México. Estudios y Textos VII).
- PLAZA Y JAÉN, C. B. DE LA (1931). Crónica de la Real y Pontificia Universidad de México. México. UNAM.
- RUIZ ZABALA, A. (1984). Historia de la Provincia Agustina del Santísimo Nombre de Jesús de México, t. II. México. Porrúa.
- SALGUERO, FR. P. (1761). Vida del venerable Padre y ejemplarísimo varón el maestro Fr. Diego Basalenque Provincial que fue de la Provincia de San Nicolás de Michoacán del Orden de N. P. S. Agustín. Roma. Imprenta de los Herederos de Barbielini.
- SICARDO, J. (1996). Suplemento crónico a la historia de la Orden de N. P. S. Agustín de México [cur. Roberto Jaramillo], México. OALA (= *Cronistas y escritores agustinos de América Latina*, 3).



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

Bogotá, 5 de julio de 2013

DECLARACIÓN CON MOTIVO DEL SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

Del 1 al 5 de julio de 2013 un grupo de agustinos latinoamericanos nos hemos reunido en Bogotá (Casa de Encuentros San Pedro Claver), convocados desde el Área de Formación de OALA en respuesta a la encomienda de la última Asamblea General (Bogotá, 31 de enero - 4 de febrero de 2011), que proponía organizar un Encuentro de Especialistas en Teología y Filosofía de nuestra Orden en América Latina.

El encuentro se ha desarrollado a modo de Simposio. Con el lema Los desafíos de la Nueva Evangelización en nuestros contextos socioculturales, nos proponíamos llevar a cabo unas Jornadas interdisciplinarias de diálogo filosófico y teológico en torno al quehacer pastoral de la Orden en América Latina y los ámbitos en que se desenvuelve.

Acudieron a la cita 21 hermanos de las siguientes circunscripciones: Chulucanas, Iquitos, Argentina-Uruguay, Consolación de Brasil, Federación de Brasil, Michoacán, Cuba, Apurímac, Bolivia, Chile y Colombia.

Queremos darles a conocer nuestra satisfacción por habernos encontrado. Damos gracias a Dios por ello. Manifestamos nuestro reconocimiento a las circunscripciones participantes por el esfuerzo realizado para que el Simposio se concretase, así como a los hermanos de la Provincia de Colombia que nos recibieron.

Nuestro propósito de conocer más de cerca los quehaceres intelectuales de los agustinos en América Latina y el cultivo del estudio en la misión evangelizadora que desempeñamos en la Iglesia para el mundo de hoy, se ha visto gratificado por los aportes de cada conferenciante y ponente, enriquecidos por el debate que en todos los casos ha seguido a cada intervención. Ha sido de gran provecho la convivencia y de mucho estímulo el diálogo fraterno.

El enfoque del Simposio, abierto a las diversas líneas de investigación e interés de los hermanos que acudieron a la cita, ha enriquecido las reflexiones y sus propuestas. La orientación del mismo, filosófico-teológica, ha englobado diferentes disciplinas de la teología y la filosofía en perspectiva interdisciplinaria: antropología cultural, historia, sociología, literatura, arte, medios de comunicación, etc.

A partir de esta enriquecedora experiencia, nos animamos a proponer lo siguiente:

1. Continuar los Simposios de esta naturaleza, además de la lectura sobre la realidad latinoamericana y su iluminación desde el pensamiento de San Agustín, la espiritualidad agustiniana y otras ciencias humanas.
2. Aprovechar los medios informáticos (blogs, redes sociales, etc.) Para mejorar

la comunicación entre los que participen del mismo propósito, de tal manera que cada uno pueda dar a conocer sus líneas de estudio e investigación.

3. Intensificar la formación especializada en todas las ciencias necesarias para responder a los desafíos del mundo de hoy, en particular de América Latina.

4. Publicar en un encarte del Boletín de OALA las declaraciones de los distintos Simposios, en ordena su mejor conocimiento, actualización y praxis. Enviándolas, además, a OSAInt.

5. Colaborar con el Boletín de OALA aportando nuestras colaboraciones sobre los temas tratados en este Simposio.

6. Publicar las Actas de este Simposio.

Reiterando nuestro reconocimiento a los hermanos agustinos de Colombia y a la Fundación Universitaria Cervantina San Agustín (Unicervantina), damos gracias a Dios que en estos días nos ha concedido la ocasión hermosa de compartir nuestras reflexiones, y nos ponemos bajo el patrocinio de Ntra. Sra. de Gracia.



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE SAN AGUSTÍN

- acad. – De academicis (Contra los académicos).
- adn. lob – Adnotaciones in lob liber unus (Anotaciones al libro de Job). adult. coniug. – De adulterinis coniugiis (Las uniones adulterinas). agon. – De agone christiano (El combate cristiano).
- an. orig. – De anima et eius origine (Naturaleza y origen del alma).
- bap. – De baptismo (El bautismo).
- beata v. – De beata vita (La vida feliz).
- bono coniug. – De bono coniugali (El bien del matrimonio).
- bono uid. – De bono uiduitatis (La bondad de la viudez).
- c. Faust. – Contra Faustum manichaeum (Réplica a Fausto, el maniqueo).
- c. Sec. – Contra Secundinum manichaeum (Respuesta al maniqueo Secundino).
- cat. rud. – De catechizandis rudibus (La catequesis de los principiantes).
- cath. fr. – Ad catholicos fratres (Carta a los católicos sobre la secta donatista – La unidad de la Iglesia).
- ciu. – De civitate Dei (La ciudad de Dios).
- conf. – Confessionum (Confesiones).
- cons. eu. – De consensu euangelistarum (Concordancia de los evangelistas).
- corr. et gr. – De correptione et gratia (La corrección y la gracia).
- Cresc. – Ad Creconium grammaticum partis Donati (Réplica al gramático Cresconio, donatista).
- d. an. – De duabus animabus contra manichaeos (Las dos almas).
- diu. qu. – De diuersis quaestionibus octoginta tribus (Las 83 diversas cuestiones).
- diu. qu. Simpl. – De diuersis quaestionibus ad Simplicianum (Cuestiones diversas a Simpliciano).
- doct. chr. – De doctrina christiana (La doctrina cristiana).
- donat. p. coll. – Ad donatistas post collationem (Mensaje a los donatistas).
- duab. an. – De duabus animabus (Las dos almas).
- duas ep. pel. – Contra duas epistolas pelagiani (Réplica a las dos cartas de los pelagianos).
- Dulc. qu. praef. – Respuesta a las ocho preguntas de Dulcidio. en. Ps. – Enarraciones in psalmos (Comentarios a los salmos). ench. – Enchiridion (Manual de fe, esperanza y caridad).
- ep. – Epistula (Carta).
- ep. fund. – Contra epistolam Manichei quam uocam fundamenti (Réplica a la carta de Manés, llamada «del Fundamento»).
- ep. gal. – Epistulae ad Galatas expositio (Exposición de la Carta a los Gálatas).
- ep. io. – In epistolam Ioannis ad partos (Tratados sobre la Primera Carta de san Juan).
- ep. Rm. inch. – Epistulae ad romanos inchoata expositio (Exposición incoada de la Carta a los Romanos).
- exc. urb. – De Urbis excidio (La devastación de Roma).
- Exp. prop. Rm. – Expositio quaerendam propositionum ex epistula ad Romanos (Exposición de algunos textos de la Carta a los Romanos).
- fid. et op. – De fide et operibus (La fe y las obras).
- fid. et. symb. – De fide et symbolo apostolorum (La fe y el símbolo de los apóstoles).
- fid. rer. – De fide rerum quae non videtur (La fe en lo que no vemos).
- Gen. litt. – De genesi ad litteram (Comentario literal al Génesis).
- Gen. litt. imp. – De genesi ad litteram opus imperfectum – Comentario literal al Génesis (incompleto).
- Gen. man. – De genesi contra manichaeos (Comentario al Génesis en réplica a los maniqueos).
- gest. Pel. – De gestis Pelagii (Actas del proceso contra Pelagio).
- gr. et lib. arb. – De gratia et libero arbitrio (La gracia y el libre albedrío).
- grat. Chr. – De gratia Christi et de peccato originali (La gracia de Cristo y el pecado original).
- Hept. – Quaestiones in Heptateuchum (Cuestiones sobre el Heptateuco).
- imm. an. – De immortalitate animae (La inmortalidad del alma).
- lo. eu. tr. – In Ioannis euangelium tractatus (Tratados sobre el Evangelio de san Juan).
- Iul. – Contra Iulianum (Réplica a Juliano).
- Iul. o. imp. – Contra Iulianum opus imperfectum (Réplica a Juliano - obra inacabada).
- lib. arb. – De libero arbitrio (El libre albedrío).
- mag. – De magistro (El maestro).
- Max. – Contra Maximum haereticorum (Debate con Maximino, obispo arriano).
- mend. – Contra mendacium (Contra la mentira).
- mor. Eccl. – De moribus Ecclesiae catholicae (Las costumbres de la Iglesia católica y las



SIMPOSIO DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DESAFÍOS DE LA NUEVA EVANGELIZACIÓN EN NUESTROS CONTEXTOS SOCIOCULTURALES

- de los maniqueos).
- mus. – De musica (La música).
- nat. b. – De natura boni (La naturaleza del bien).
- nat. et gr. – De natura et gratia (La naturaleza y la gracia).
- nupt. et conc. – De nuptiis et concupiscentia (El matrimonio y la concupiscencia).
- op. mon. – De opere monachorum (El trabajo de los monjes).
- ord. – De ordine (El orden).
- pecc. mer. – De peccatorum meritis et remissione (Consecuencias y perdón de los pecados, y el bautismo de los niños)
- perseu. – De dono perseuerantiae (El don de la perseverancia).
- praed. sanct. – De praedestinatione sanctorum (La predestinación de los santos).
- ps. Donat. – Psalmus contra partem Donati (Salmo contra la secta de Donato).
- qu. an.- De quantitate animae (La dimensión del alma).
- qu. Hept.- Quaestiones in Heptateuchum (Cuestiones sobre el Heptateuco).
- reg.- Regula ad seruos Dei (Regla a los siervos de Dios).
- retract. – Retractationum (Las Retracciones).
- s. – Sermo (Sermón).
- s. dom. m.- De sermone Domini in monte (El sermón de la montaña).
- sol. – Soliloquiorum (Soliloquios).
- sp. et litt. – De spiritu et littera (El espíritu y la letra).
- spec. – Speculum (Espejo de la Sagrada Escritura).
- symb. – De symbolo ad catechumenos (Sermón a los catecúmenos sobre el Símbolo de los apóstoles).
- tr. – De Trinitate (La Trinidad).
- vera rel. – De vera religione (La verdadera religión).
- virg. – De sancta virginitate (La santa virginidad).
- vita – Vita Augustini a Possidio scripta (Vida de San Agustín, escrita por San Posidio).
- un. bapt.- De unico baptismo contra Petilianum (El único bautismo - Réplica a Petiliano).
- util. cred.- De utilitate credendi (La utilidad de la fe).